AH 6H76 K

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Digitized by Google

1848 / 30

517
35-7

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreißigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

40

Tübingen, 1848.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Arm. XVIII. D/2. 77.

Von der theologiſchen Quartalſchrift erſcheint regelmäßig alle drei Monate ein Heft von 10 bis 12 Bogen; 4 Hefte bilden einen Band, der nicht getrennt wird. — Der Preis des ganzen Jahrgangs iſt für Norddeutſchland 2 Rthlr. 25 Ngr., und in den ſüddeutſchen Ländern 5 fl.

Alle Buchhandlungen des In- und Auslandes nehmen fortwährend Beſtellungen darauf an.

Das Intelligenzblatt nimmt literariſche Anzeigen auf, und wird $1^1/_4$ Ngr. oder 4 kr. für die Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Seite

Ueber das Bibelleſen in der Volksſprache. Welte. 3

Beryllus von Boſtra. Eine dogmenhiſtoriſche Unterſuchung. Kober. 57

II. Recenſionen.

Guilielmi Gottifredi Leibnitii Opusculum adscititio titulo Systema theologicum inscriptum; edente, nunc primum ex ipsissimo Auctoris Autographo, D. Petro Paulo Lacroix. Kuhn. 96

Alterthümer der Angelſächſiſchen Kirche von Dr. John Lingard. Hefele. 110

Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili. Collegit et edidit Augustinus de Roskovány. Hefele. 114

Die Gemeinſamkeit der Rechte und der Intereſſen des Katholicismus in Frankreich und in Deutſchland von Hofrath Dr. Buß. 1. Heft. Dr. Briſchar. 119

Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Von Dr. Adalbert Maier. Dr. Schwarz. 129

Paſtoral-Heilkunde für Seelſorger. Von Mathias Macher. . 155

Hiſtoriſche Skizzen von Johann Georg Pfahler. Rep. Fritz. 156

III. Intelligenzblatt.

Apoſtoliſches Schreiben an den Erzbiſchof Johannes von Köln in Betreff der Hermeſianer 170

Päbſtliche Allocution, betreffend das Jeruſalem'ſche Patriarchat . 172

Apoſtoliſches Schreiben an den Pater Johannes Perrone aus der Geſellſchaft Jeſu . . . .

Literariſcher Anzeiger Nr. 1. 175

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Period. 1935
V. 30
1848

Dreißigster Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE. MASS.

Tübingen, 1848.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

BIBLIOTHECA CANONIAE

Druck der Arnold'ſchen Buchdruckerei (H. Laupp) in Stuttgart.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber das Bibelleſen in der Volksſprache.

Die vor einiger Zeit entſtandenen proteſtantiſchen Bibelgeſellſchaften und die durch ſie verbreiteten Bibelexemplare haben in neueſter Zeit wieder zu lebhaften Erörterungen theils über das Bibelleſen in der Volksſprache überhaupt, theils über das Leſen ſolcher Exemplare insbeſondere Anlaß gegeben, und es ſind ſeit Kurzem wieder theils ältere Schriften über dieſen Gegenſtand in zweckmäßiger Umarbeitung erſchienen, wie z. B. „Vom Leſen der heiligen Schrift ꝛc., nach dem Holländiſchen frei bearbeitet. Mainz 1846," theils neue Arbeiten veröffentlicht worden, wie namentlich das Buch von Malou: „La lecture de la sainte bible en langue vulgaire etc. Louvain 1846," welches ſich am ausführlichſten und gründlichſten über den berührten Gegenſtand verbreitet. Wenn wir denſelben auch hier in einer kurzen Erörterung zur Sprache bringen wollten, ſo konnte es doch nicht unſere Abſicht ſein, ihn nach allen Beziehungen hin erſchöpfend zu

behandeln und alle mit ihm in Verbindung ſtehenden oder in Verbindung gebrachten Fragen zu beſprechen und zu erledigen. Dazu wäre ſchon der hier geſtattete Raum zu klein. Nur eine Seite deſſelben, aber, wie uns ſcheint, die praktiſch wichtigſte, wollten wir einer kurzen Prüfung unterwerfen, die Frage nämlich, ob die Katholiken wirklich von der lautern Quelle der geoffenbarten Heilswahrheit zurückgehalten, die Proteſtanten aber zu derſelben hingeleitet werden. Es iſt dieß zwar allerdings eine ſchon oft und viel beſprochene Sache, und weiteres Reden über ſie könnte überflüſſig ſcheinen; allein da von den Gegnern der Kirche die alten längſt widerlegten Vorwürfe und Verläumdungen auch hier ohne gebührende Rückſicht auf den wahren Sachverhalt unabläſſig wiederholt werden, ſo ſcheint nur übrig zu bleiben, daß, wer immer auf's Neue mit derſelben Waffe angegriffen wird und dem Angriff nicht unterliegen will, denſelben auch immerfort mit der nämlichen, oft erprobten Waffe zurückweiſe.

Der Angriff beſteht nämlich darin, daß den Katholiken vorgeworfen wird, es ſei ihnen durch ihre Kirche der Zutritt zur wahren, reinen Quelle des göttlichen Wortes und der geoffenbarten Wahrheit verwehrt, indem ihnen die heilige Schrift nicht nur nicht zum Leſen gegeben und empfohlen, ſondern das Leſen derſelben ſogar verboten werde. Setzen wir einſtweilen voraus, Letzteres ſei richtig, ſo können wir dennoch die daraus gezogene Folgerung nicht unbedingt zugeben, weil man mit dem Inhalt der Schrift und überhaupt der göttlich geoffenbarten Heilslehre wohl auch auf andere Art, als durch eigenes Leſen der Schrift, bekannt werden kann.

Als der theokratiſche Geſetzgeber des alten Bundes

den Wunſch hegte, daß ſein Volk mit dem Inhalte ſeines Geſetzes immerfort bekannt und vertraut ſein möchte, dachte er nicht etwa an die Gründung einer Anſtalt, durch welche die Exemplare des Geſetzes vervielfältigt und unter das Volk vertheilt werden ſollten, ſondern übergab ſein Geſetz einfach den Prieſtern und Leviten mit dem Auftrage, daſſelbe dem Volke vorzuleſen und zu erklären, nicht aber, Abſchriften davon zu verfertigen und auszutheilen. Nun wird aber Niemand behaupten wollen, es ſei dadurch dem Volke die reine Quelle des göttlichen Wortes und Geſetzes verſchloſſen worden, da gerade umgekehrt einleuchtend iſt, daß die Austheilung von einigen tauſend Geſetzesexemplaren unter das Volk, wenn nicht noch Erklärung von Seite der Sachkundigen hinzugekommen wäre, nicht viel gefruchtet und die Unwiſſenden weit eher zum Irrthum als zur Wahrheit geführt haben würde.

Das Beiſpiel des alten Geſetzgebers und ſeine Weiſung wurden begreiflich in der alten Theokratie für die folgende Zeit maaßgebend. Als daher ſpäter König Joſaphat dem überhandnehmenden Götzendienſt Einhalt thun und der Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes bei ſeinem Volke einen neuen Aufſchwung geben wollte, ſandte er Prieſter und Leviten im Lande umher, die das Geſetzbuch Gottes dem Volke vorleſen und erklären mußten (2 Chron. 17, 7—9). Daß ſie Abſchriften davon ausgetheilt haben, wird nicht geſagt, ſondern nur, daß ſie für ſich das Geſetzbuch mitgenommen haben, um das Volk darin zu unterweiſen. Selbſt noch zur Zeit Esra's und Nehemia's iſt nirgends von Austheilung heiliger Schriften unter das Volk die Rede, ſondern nur von Vorleſung und Erklärung derſelben in den religiöſen Verſammlungen (Nehem. 8, 8). Joſaphat

Digitized by Google

und Esra würden ſich aber wohl den Vorwurf nicht gern gefallen laſſen, daß ſie ihr Volk von der wahren Quelle des reinen Gotteswortes abgehalten, ſondern vielmehr ſich rühmen, das Gegentheil gewollt und gethan zu haben, und vielleicht auch noch die Erklärung beifügen, daß ihnen die Weisheit ihres alten Geſetzgebers allein ſchon unendlich höher ſtehe als die Einſicht aller Feinde der alten und neuen Theokratie zuſammen, und ſie daher lieber der Weiſung von jenem folgen, als um den Beifall oder Tadel von dieſen ſich kümmern wollten. Ohnehin war wohl die kleinſte Zahl von den Mitgenoſſen der alten Theokratie des Schreibens und Leſens kundig, und daher die heiligen Bücher ihnen nicht weniger unzugänglich, als wenn tauſend Verbote derſelben beſtanden hätten. Daß ihnen aber deßhalb auch die Quelle des reinen Gotteswortes und dieſes ſelbſt unzugänglich geweſen ſei, wird Niemand behaupten wollen, der wenigſtens ſo viel weiß, daß ſie durch die mit der Unterweiſung des Volkes beauftragte Körperſchaft nicht bloß mit dem Buchſtaben des göttlichen Geſetzes bekannt gemacht, ſondern auch über den Sinn und Geiſt deſſelben aufgeklärt wurden.

Daß ſofort der göttliche Stifter der neuen Theokratie ſein Werk nicht mit Gründung einer Bibelgeſellſchaft begann und ſeine Jünger nicht auf's Leſen der heiligen Schrift verwies, ſondern ihnen mündlich die Wahrheiten und Geheimniſſe ſeines Reiches mittheilte, damit ſie dieſelben wieder weiter verkündigten, iſt bekannt. Wie mich mein Vater geſendet hat, ſagt er, ſo ſende ich euch (Joh. 20, 21), gehet in alle Welt und verkündet das Evangelium aller Creatur (Mark. 16, 15), wer euch hört, hört mich (Luc. 10, 15), wer glaubt, wird ſelig, wer nicht glaubt, wird verdammt

(Mark. 16, 16). Und die Jünger ihrerſeits folgten dieſer Weiſung, und weit entfernt, irgend ein bibliſches Inſtitut zu gründen, verkündeten ſie das Evangelium allen Völkern, während der Herr ihr Wort durch begleitende Zeichen beſtätigte (Mark. 16, 15. 20). Dem Beiſpiele der Apoſtel folgten ihre Schüler und verkündeten gleich ihnen mündlich die Lehre des Herrn, ohne mit Austheilung von Bibelexemplaren unter das Volk ſich irgend Mühe zu machen. **Gentes barbarae sine literis fidem didicerunt**, ſagt Irenäus.[1]) Wohl wurden auch kurze Berichte entworfen über das öffentliche Leben und Wirken des Heilandes und die Gründung ſeiner Kirche, aber die Urheber derſelben behaupten nirgends, daß ſie Alles, was Jeſus gethan und gelehrt, aufgeſchrieben, ſondern umgekehrt, daß, wenn man Alles beſonders aufſchreiben wollte, die Welt die Bücher nicht faſſen würde (Joh. 20, 30; 21, 25). Auch ſchriftliche Unterweiſungen und Ermahnungen haben einzelne Apoſtel an neugegründete Gemeinden erlaſſen, aber nirgends wiederum zu verſtehen gegeben, daß damit Alles geſagt ſei, was die Chriſten zu glauben und zu beobachten haben. Und wenn der Apoſtel den Aelteſten der Gemeinde zu Epheſus betheuert, daß er ihnen nichts, was zum Beſten war, vorenthalten und ſie mit dem ganzen Rathſchluß Gottes bekannt gemacht habe (Apoſtelgeſch. 20, 20—27); ſo meint er damit natürlich nicht etwa den Inhalt ſeines an die Epheſer geſchriebenen Briefes, ſondern ſeine dreijährige unermüdete Lehrthätigkeit bei denſelben (Apoſtelgeſch. 20, 31). Deßgleichen, wenn er den Wunſch ausſpricht, daß ſein Brief an die Koloſſer auch in der Ge-

1) Adv. haeres. IV. 3.

meinde zu Laodicea, und ſein Brief an dieſe auch zu Koloſſä geleſen werde (Koloſſ. 4, 16), denkt er natürlich nur an ein Vorleſen ſeiner Briefe durch die Vorſteher der Gemeinde und ſagt nicht, daß dieſes Vorleſen zur chriſtlichen Unterweiſung genüge. Vielmehr fordert er letztere noch außerdem und ermahnt nachdrücklich zur Verkündigung der Wahrheit. Wie können ſie an den glauben, ſchreibt er, von dem ſie nichts gehört haben? Wie können ſie aber hören ohne Prediger? — So kommt alſo der Glaube vom Anhören, das Anhören aber von der Predigt des Wortes Chriſti (Röm. 10, 14. 17). Ueberdies ſchreibt der heilige Petrus ſelbſt an Solche, welche dergleichen apoſtoliſche Sendſchreiben erhalten hatten, daß dieſelben nicht von Jedermann mit Nutzen geleſen werden können, ſondern manches enthalten, was ſchwer zu verſtehen ſei und daß ſie von Unwiſſenden und Unbefeſtigten wie die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben verdreht werden (2 Petr. 3, 16). Weit entfernt alſo, das Bibelleſen unbedingt anzuempfehlen und die Schrift als die Quelle zu bezeichnen, aus der Jeder das geoffenbarte Gotteswort ſicher und unverfälſcht und nach ſeinem ganzen Gehalt und Umfang entnehmen könne, thut der Apoſtel Petrus gerade das Gegentheil. Und wenn Paulus ſeinerſeits ſchreibt, die ganze Schrift ſei von Gott eingegeben und nützlich zur Belehrung, zur Zurechtweiſung, zur Beſſerung, zur Unterweiſung in der Gerechtigkeit (2 Tim. 3, 16), ſo ſchreibt er dieß nicht etwa allgemein an die Römer oder Korinther, ſondern ſpeziell an Denjenigen, der als Biſchof ſeine Gemeinde leiten (1 Tim. 3, 1 ff.), über die Lehre wachen (1 Tim. 4, 16), Niemanden die Hände voreilig auflegen (1 Tim. 5, 22) und das Gehörte treuen Menſchen anvertrauen ſoll, welche tüchtig ſind,

Andere zu lehren (2 Tim. 2, 2), und den er auffordert, mit Vorleſen, Ermahnen und Lehren, nicht aber mit Austheilen von Bibelexemplaren, eifrig fortzufahren (1 Tim. 4, 13). Nun wird aber wiederum Niemand behaupten wollen, daß der Heiland, die Apoſtel und ihre Nachfolger in der Urzeit des Chriſtenthums den Gläubigen die göttliche Heilslehre vorenthalten oder wenigſtens verkürzt und nicht in ihrer vollen Reinheit mitgetheilt haben.

So viel iſt alſo ſchon deutlich, daß das Bibelleſen nicht ſchlechthin nothwendig iſt, um die geoffenbarte Heilslehre in ihrer ganzen Wahrheit und Reinheit kennen zu lernen, ſondern nur ein Mittel dazu ſein kann, aber nicht das einzige. Ebendeßwegen iſt aber auch ein Verbot des Bibelleſens noch nicht nothwendig auch ein Vorenthalten der reinen Offenbarungslehre und ihrer allein zuverläſſigen Quelle.

Sehen wir jedoch, bevor wir die kirchliche Beſchränkung und ihre Berechtigung und Folgen näher in's Auge faſſen, ob auf proteſtantiſcher Seite die unbedingte Freigebung des Bibelleſens wirklich auch die Mittheilung der reinen Offenbarungslehre aus ungetrübter Quelle involvire.

Hier iſt vor Allem deutlich, daß die Bibel, wenn aus ihr die reine Offenbarungslehre ſoll entnommen werden können, dieſelbe auch nach ihrem ganzen Umfange enthalten muß. Und ſchon hier erhebt ſich eine Klippe, an welcher die proteſtantiſche Doctrin in Betreff des Bibelleſens nicht ohne Schaden vorbeikommen wird. Denn ſo entſchieden auch die Proteſtanten die Frage, ob die Bibel jenen Inhalt habe, bejahen mögen, rechtfertigen und beweiſen können ſie dieſe Bejahung nicht. Der Beweis müßte aus der Schrift geführt werden, weil Diejenigen, welche

alle Ueberlieferung und Disciplin der Kirche verwerfen und bloß die Bibel als alleinige Quelle der Heilslehre gelten laſſen, im gegebenen Falle kein anderes Beweismittel haben als eben ſie. Nun findet ſich aber keine einzige Bibelſtelle, welche jene Bejahung ausdrücklich enthielte, und auch das Combiniren und Folgern aus Bibelſtellen führt nicht zum Ziele. Es könnten nämlich im letztern Falle nur jene Stellen in Betracht kommen, welche von der Wichtigkeit der Bibel reden, ſie für inſpirirt erklären und das Leſen derſelben als heilſam empfehlen, und auf welche die Proteſtanten auch manchmal die Behauptung zu gründen ſuchen, daß Jedermann zum Leſen der Schrift verpflichtet ſei. [1]) Allein die meiſten ſolcher Stellen beziehen ſich nicht einmal auf die ganze Bibel, ſondern nur auf einzelne größere oder kleinere Theile derſelben, und können ſchon aus dieſem Grunde nicht das Ganze der Offenbarungslehre als ihren Inhalt bezeichnen wollen, wie z. B. die Stellen Deut. 6, 6 ff.; 31, 11 f.; 32, 46 f., auch ſind ſie ſo weit entfernt, das Leſen der Schrift Allen zur Pflicht zu machen, daß durch Deut. 31, 11 f. eher das Gegentheil geſchieht, wenn den Prieſtern und Leviten geboten wird, am Laubhüttenfeſt des Sabbathjahres dem ganzen iſraelitiſchen Volke das Geſetz vorzuleſen. Unter den prophetiſchen Stellen, auf die man ſich etwa berufen könnte und beruft, wie Jeſ. 8, 20. 28, 14. 34, 16. 48, 18. 55, 11. Jerem. 31, 33. Ezech. 2, 7. reden die meiſten vom Verkünden des göttlichen Wortes und vom Hören und Achten auf daſſelbe, und beweiſen daher für die vorliegende Frage nichts. Nur

---

1) Cf. Malou, la lecture de la sainte bible en langue vulgaire. Louvain, 1846. I. 113 ff.

Jeſ. 34, 16 fordert auf, im Buche Jehovah's zu **leſen**; daß aber dieſes Buch jedenfalls nicht die heilige Schrift überhaupt, am wahrſcheinlichſten nur Jeſaja's Weiſſagung gegen Edom ſei, wird von den beſten ältern und neuern Exegeten anerkannt, und jenes Leſen hat dann von denen zu geſchehen, welche ſich ſpäter überzeugen wollen, daß der Prophet Wahres geweiſſagt habe. — Nicht beſſer ſteht es um den Beweis aus neuteſtamentlichen Stellen, die zu gleichem Zwecke angeführt werden. Wenn nämlich der Herr zu den Juden ſagt: Forſchet in den Schriften, denn in ihnen glaubet ihr doch das ewige Leben zu haben, und ſie ſind es, die von mir Zeugniß geben (Joh. 5, 39), ſo will er nicht ſagen, daß ſie aus den Schriften die volle Offenbarungslehre entnehmen können, ſondern nur, daß ſie ſich aus denſelben von ſeiner göttlichen Sendung überzeugen können. Und wenn der Apoſtel Johannes ſchreibt: Noch viele andere Wunder hat Jeſus gethan vor ſeinen Jüngern, die nicht geſchrieben ſind in dieſem Buche. Dieſe aber ſind geſchrieben, damit ihr glaubet, Jeſus ſei Chriſtus, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend das Leben habet in ſeinem Namen (Joh. 20, 30 f.); ſo iſt klar, daß er dabei nur an das von ihm geſchriebene Evangelium denkt und in dieſem nur an die Wunder, die den Heiland als Sohn Gottes beglaubigen ſollen; und es iſt ſchwer begreiflich, wie man daraus die Folgerung ziehen konnte, daß nur der Glaube an dieſes Aufgeſchriebene, und nichts weiter, zur Erlangung des Lebens nöthig ſei, mithin das Aufgeſchriebene alles zu Glaubende, die Offenbarungslehre in ihrer ganzen Vollſtändigkeit enthalte, und daß man nicht einmal darauf achtete, daß durch ſolche Folgerung die ganze Bibel, mit Ausnahme des Johannes-Evangeliums, für

überflüſſig und dieſes allein für den vollſtändigen und vollgenügenden Inbegriff der göttlichen Heilswahrheit erklärt würde. Wenn ferner in der Apoſtelgeſchichte von den Bewohnern von Beroe geſagt wird, ſie haben das Wort begierig aufgenommen und täglich in den Schriften geforſcht, ob ſich Alles ſo verhalte (Apoſtelgeſch. 17, 11); ſo iſt unter den „Schriften“ begreiflich nicht die ganze Bibel gemeint und in der Stelle auch nicht geſagt, daß das Forſchen nothwendig geweſen ſei; daſſelbe diente auch in der That nicht dazu, die Heilswahrheiten zu erfahren, denn dieſe erfuhren ſie von den Apoſteln unabhängig von jenem Forſchen; ſondern bloß dazu, ihnen Vertrauen zu den Apoſteln und ihrer Lehre einzuflößen. Deßgleichen, wenn es heißt, was geſchrieben ſei, ſei zu unſerer Belehrung und Unterweiſung geſchrieben (Röm. 15, 4. 1 Kor. 10, 10), ſo iſt damit weder geſagt, daß das Geſchriebene zur vollſtändigen Belehrung hinreiche, mithin die Offenbarungslehre ganz enthalte, noch auch, daß die Belehrung unter allen Umſtänden nur durch *Leſung* des Geſchriebenen erzielt werden müſſe. Und wenn die ganze Schrift für göttlich eingegeben erklärt wird und für nützlich zur Belehrung, Zurechtweiſung ꝛc., und geſagt wird, daß ſie zum Heile unterweiſen könne durch den Glauben an Jeſus Chriſtus (2 Tim. 3, 15 f.); ſo iſt damit wiederum weder geſagt, daß die Schrift allein zur fraglichen Unterweiſung hinreiche, noch auch, daß dieſe immer nur durch die Schrift ſtattfinden könne und müſſe. Während demnach keine einzige Bibelſtelle die Bejahung obiger Frage rechtfertigt, liegt eine offenbare Verneinung derſelben in dem Ausſpruche Joh. 21, 25, wonach, wenn Alles, was der Heiland gethan, aufgeſchrieben werden ſollte, die Welt dann

Digitized by Google

die Bücher nicht faſſen könnte. Enthält aber demnach die Bibel überhaupt nicht die ganze vollſtändige Offenbarungslehre, ſo am allerwenigſten die proteſtantiſche Bibel, weil ja aus derſelben mehrere in ſie gehörige Bücher als apokryphiſche entfernt worden ſind, deren canoniſche Geltung in der Kirche ſich bis auf die apoſtoliſchen Zeiten zurück hiſtoriſch nachweiſen läßt.[1]) Von Meyer ſelbſt geſteht, daß Luther „mit den Apokryphen ſich oft eine zu willkührliche Behandlung erlaubt habe," und läßt ſeinerſeits zwar die Zuſätze zum Buch Eſther weg, behält dagegen die zu Daniel bei und glaubt, „das vierte Buch Esra hervorziehen zu müſſen, da es auch in der Vulgata nicht fehlt."[2]) Sehen wir von der ſchlechthinigen Willkühr ab, womit hier nichtcanoniſchen Büchern eine Art Canonicität vindicirt und canoniſchen dagegen dieſelbe abgeſprochen wird, ſo haben wir doch immerhin eine indirekte Anerkennung der Thatſache, daß Luthers Verwerfungsurtheile über die deuterokanoniſchen Bücher wenigſtens theilweiſe auf Willkühr beruhen.

Geſetzt aber, die Bibel, auch die proteſtantiſche, enthalte die geoffenbarte Heilslehre in ihrer ganzen Vollſtändigkeit, ſo iſt wiederum klar, daß man, um dieſe mit Sicherheit aus ihr entnehmen zu können, die ſämmtlichen bibliſchen Bücher in ihrer unverſehrten Urgeſtalt beſitzen müßte, wie ſie aus den Händen ihrer Verfaſſer hervorgegangen ſind. Und hier iſt eine zweite Klippe, an der die proteſtantiſche Doktrin in Betreff des Bibelleſens nicht ohne

1) Vgl. Herbſt, Einleitung in's A. T. Bd. I. S. 17 ff. — Al. Vincenzi, sessio quarta Conc. Trid. vindicata. Romae 1842.

2) Die heilige Schrift in berichtigter Ueberſetzung ꝛc. Frankf. 1819. Bd. I. S. XIII.

Schaden vorbeikommen wird. Denn daß die bibliſchen Texte ſich nicht in ihrer vollen Integrität erhalten haben, iſt bekannt und von Jedem zugeſtanden, der irgend dieſelben in nähere Unterſuchung gezogen. Wollte aber von proteſtantiſcher Seite behauptet werden, ſolche Entſtellungen, die allmählig in den Bibeltext eingedrungen, betreffen nur gleichſam die Außenſeite deſſelben, ohne ſeinen Kern, das Weſen der Offenbarungslehre, in irgend welcher Weiſe zu berühren; ſo könnten wir dieſe Behauptung natürlich nicht auf's bloße Wort hin glauben, und müßten den Beweis dafür verlangen. Dieſer aber müßte wiederum, dem ſchon berührten proteſtantiſchen Grundſatze gemäß, aus der Bibel ſelbſt geführt werden. Der Bibelbeweis aber würde ſich nothwendig nur im Kreiſe drehen und völlig unausführbar ſein, weil am Ende für jede Beweisſtelle, die gebraucht werden wollte, der betreffende Beweis beſonders geführt werden müßte, da ja keine Stelle im Voraus als beweiskräftig gelten und mithin auch von keiner die Beweiskräftigkeit dargethan werden könnte. Wollte aber eingewendet werden, der Zweck der Offenbarung des geſchriebenen Gotteswortes poſtulire ſchon die unverſehrte Erhaltung der Schrift, weil derſelbe ſonſt nicht erreicht werden könnte und die ſchriftliche Offenbarung ſicher gar nicht gegeben worden wäre, wenn nicht auch für ihre unverſehrte Erhaltung hätte geſorgt werden wollen; ſo müßten wir wieder den Beweis dafür fordern, daß ſchon die Ertheilung der ſchriftlichen Offenbarung, eine ſchlechthin ſichere Bürgſchaft für die allzeit unverſehrte Erhaltung der Schrift ſei, und ſind wiederum der Anſicht, daß derſelbe auf proteſtantiſchem Boden ſchwerlich je zu Stande kommen werde, denn während keine einzige Schriftſtelle entſchieden zu Gunſten jener

Einwendung ſpricht, wird die unverſehrte Erhaltung der Schrift gerade von der menſchlichen Freiheit gefordert, wenn es heißt: Nichts ſollt ihr hinzuthun zu dem Worte, das ich euch gebiete, und nichts hinwegnehmen (Deut. 4, 2. 12, 32. vrgl. Apok. 22, 18. 19). Daß aber der Menſch überall ſeine Freiheit mißbrauchen und ihm anvertraute Güter verderben kann, dafür wird Niemand erſt einen Beweis verlangen. Von Meyer ſelbſt behauptet, daß „keine Recenſion des Textes bis heute für allein kanoniſch gelten könne und die Auswahl der Leſarten dem Ueberſetzer und ſeinem Gewiſſen frei bleiben müſſe, wobei dann Derjenige den meiſten Glauben verdiene, der den meiſten wahren Glauben habe.“ [1]) Gleich als ob damit die Sache abgethan ſei und Jedermann wiſſe, wer am meiſten Glauben und Gewiſſenhaftigkeit habe, und als ob nicht ſogar in dieſem Falle noch der Zweifel entſtehen könnte, daß auch der Meiſtbegabte vielleicht doch noch viel zu wenig begabt ſein könnte, um volles Vertrauen zu verdienen.

Dazu kommt noch, daß die Bibel von den meiſten Leſern nicht in der Urſprache, ſondern bloß in Ueberſetzungen geleſen werden kann; und hier iſt wiederum klar, daß die Ueberſetzungen vollkommen richtig und zuverläſſig ſein müßten, wenn der Leſer ohne weitere Beihülfe die Offenbarungslehre rein und ganz aus ihnen ſollte entnehmen können. Und dieß iſt eine weitere Klippe, die der proteſtantiſchen Doktrin vom Bibelleſen großen Schaden droht. Denn es iſt bekannt, daß ſämmtliche, ſowohl alte als neue Ueberſetzungen mehr oder weniger theils ungenaue, theils unrichtige Wiedergaben der Urterte ſind. Und zwar gilt

1) Die hl. Schrift ꝛc. Bd. III. S. XIV.

dieß in hohem Grade auch von der vielgerühmten Luther'ſchen Ueberſetzung. Der hebräiſche Text, auf dem ſie bei den altteſtamentlichen Büchern ruht, iſt die Bibel von Brescia (gedr. i. J. 1494), die in Vergleich mit andern hebräiſchen Bibelausgaben zwar viel Eigenthümliches, aber auch viel Fehlerhaftes hat;[1]) und daß auch die Ueberſetzung dem Urterte an vielen Stellen ſchon vom Anfang an nicht adäquat war, und ungeachtet der wiederholten Verbeſſerungen noch jetzt Fehler genug hat, wird von keinem Sachkundigen geläugnet. Obgleich Luther ſelbſt ſchon zu wiederholten Malen dieſelbe zu verbeſſern geſucht hatte, ſo bot ſie doch ſpäter immer noch genug Anlaß zum Tadel dar, und ſelbſt günſtige Beurtheiler wollten bemerken, daß die ſpätern Emendationen ſich oft noch weiter vom Urtert entfernen als die anfängliche Ueberſetzung. Auch war der Umſtand, daß Luther ſelbſt ſich zu dem Geſtändniß genöthigt ſah, er habe in ſeiner Ueberſetzung oft geirrt und den Rabbinen zu viel geglaubt,[2]) nicht eben geeignet, das Vertrauen zu ſeiner Arbeit zu vergrößern. Kein Wunder daher, daß ſowohl von Zeitgenoſſen Luthers, als von nachherigen Gelehrten, namentlich ſolchen, die ſeiner Neuerung abhold waren, nach genauer Prüfung und Vergleichung ſeiner Ueberſetzung mit andern Ueberſetzungen und den Urterten ungünſtige Urtheile über ſeine Arbeit gefällt wurden. Unter erſtere gehören namentlich Faber, Cochläus und Staphylus. Faber ſchreibt: **In aprico est, idque commonstrabimus, multa admodum Evangelio Lutherum inseruisse, quae nunquam in ipso steterint,**

1) Cf. de Rossi, annales hebraeo typographici. p. 101.

2) Cf. Le Long, Bibliotheca sacra. I. 382 sqq.

neque intra ipsum pertinent; multa quoque excepisse, quae conscripserint Evangelistae, ut sileamus interea, Haeresiarcham istum verbum Dei multis centenis locis adulterasse atque sensu suo pervertisse. Assignata sunt haec, praesto sum, id coram universa in Hierusalem multitudine, caeterumque ubilibet comprobare. Sodalis igitur essem discipuli illius, qui Domino Christo Testamentum, quo mortuus est, imo literas et sigilla falsificavit?[1]) An einem andern Orte ſagt Faber: Novum Testamentum plus quam sexcentis locis tua illa barbara translatione depravatum reddidisti, quaedam quae non huc spectabant inserendo, quaedam vero pro libidine excerpendo, quae suo jure stare potuissent. Cujus rei in primis graeco latinoque exemplari palam convinci potes. Ceterum proprietates tuae vernaculae translationis ipse met non observasti, quoniam innumeris in locis possem tibi in os exprobrare, quod aliter atque aliter ac diversis modis saepe idem vocabulum in tuis illis virulentissimis libellis extuleris, quam postmodum in ipso Testamento .... Adde supradictis, quod rudi et inepto populo legendum proponis Testamentum a te barbare versum.[2]) Cochläus ſchreibt über Luthers Ueberſetzung: Data opera ipse pleraque loca Scripturae aliter vertebat in aliumque sensum trahebat, quam habebat Ecclesia, praesertim vero in iis locis, quae

---

1) J. Fabri Rationabiles causae, ob quas D. J. Faber, Episc. Vien., noluit ac bona conscientia non potuit Lutheri doctrinam approbare etc. c. 38.

2) J. Fabri Censurae visitationis Saxonicae. Cap. 2.

notissima cunctis vulgo erant, qualia sunt Oratio Dominica, Salutatio Angelica, canticum Mariae et canticum Zachariae, ut ex iis populus eo facilius crederet, Ecclesiam non habuisse hactenus verum textum evangelicum ... Ex quibus facile cognoscitur, Lutherum pessima intentione N. Testamentum eo tempore in linguam vertisse germanicam, scilicet ut convinceret aut saltem persuaderet populo, Ecclesiam in textu sacro saepe errasse, et Germanos, (quod postea publice jactare ausus fuit) hactenus usque ad praedicationem suam nunquam antea verum et germanum audiisse Evangelium. Ipse tamen post aliquot annos priorem suam editionem in plerisque locis mutavit etc.[1]) Friedrich Staphylus endlich, der eine Zeit lang an Luther Gefallen hatte und z. B. auch ſeinem arg mißlungenen Befreiungsverſuch einer Beſeſſenen zu Wittenberg anwohnte,[2]) ſagt in Bezug auf deſſen Bibelüberſetzung: „Ich ſetz aber im fall es etwa die Catholiſch Kirch für rathſam hielte, daß die gantz Bibel einer jeden Nation in jhrer mütterlichen ſprach zu leſen vergundt wurd, das doch warlich noch gar bedencklich iſt, ſo wär doch in allweg des Luthers Dolmetſchung hoch und ſtreng zu verbieten, dieweil es ſich im werk ſelbs befindet, wie fälſchlich, argliſtig und zu ſeinem Ketzeriſchen fürſatz er Luther die Bibel ins Teutſch transſferiert oder verdolmetſcht hat. Derwegen hab ich aus Chriſtlichem eyfer und grundt der

1) Acta et Scripta Lutheri an. 1522. p. 60 cf. Malou, La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire. II. 354 sq.

2) Cf. Diversi tractatus de potestate ecclesiastica coercendi daemones etc. Colon. Agrip. 1629. p. 44.

wahrheit meine lieben Teutſchen vor des Luthers Teutſchen Dolmetſchung der h. Bibel trewlich gewarnet. Dann es je unlaugbar, daß der Luther hin und her vil glößlein im rand und text eingemiſcht, durch wölche er ſolchen verſtandt und mainung, die dem h. Text gantz und gar zuwider, ja unrecht und Ketzeriſch befunden werden, gefelſcht hat. So hat er auch den Text an vil hundert orthen jemmerlich verkert, widerſinnig geſetzt und auff ſeinen Ketzeriſchen ſinn und mainung gezogen, an etlichen ſtellen darzu geſetzt, an etlichen herabgezwackt, und die ſchrifft dermaſſen aintweder geſtümmelt, oder etwas daran geflickt, damit er ja ſeiner Lutheriſchen lehr einen ſchein geben möcht, und den grewlichen Ketzereien ein ſchöne farb anſtreichen. Ich will alhin etlich exempel einfüren, daraus menigklich zu ſehen, wie er ſeines gefallens in der gantzen h. Bibel gehandelt, geraubt, geſtolen, geſudelt und gewület hat."[1]) Dieſes Urtheil ſucht dann Staphylus beiſpielsweiſe durch einzelne Stellen aus Luthers Ueberſetzung, die er ausführlich beſpricht, zu rechtfertigen. Ueber die Stelle Röm. 3, 20. in Luthers Ueberſetzung ſagt er: „Diſen ſpruch des Göttlichen worts verfelſcht der Luther auch, und ſetzt dafür, Durchs Geſetz iſt nur erkanntnuß der ſünden. Flickt zum h. text ſein geſchmeiß, das wort, Nur, ſein ketzerey auß dieſem text zu bekrefftigen. Wiewol der Luther anfengklich offentlich geleert, wie das mit ſeinen aignen büchern offentlich zu beweiſen, und jetz auch die Illyriſchen und Antinomer hefftig verfechten, das geſetz ſei weder vor, noch nach der iuſtification nötig, ja, daß auch alle gute werk ſehr

1) Vom letſten und großen Abfall, ſo vor der zukunfft des Antichriſti geſchehen ſoll ꝛc. Ingolſtatt. 1565. Blatt 28.

ſchedlich ſeind zur ſeelenſeligkeit, Jedoch hat Luther den Antinomern ſeinen diſcipeln zuwider, ſein vorige leer mit diſer geſtalt corrigiert, daß das geſetz nötig ſein ſoll vor der iuſtification zu erkanntnuß der ſünden, darnach aber ſey es gar nichts nutz. Zu diſer ſeiner Pelagianiſchen und Manicheiſchen ketzerei iſt ihm wol gelegen geweſen das wörtlein, Nur, der h. ſchrifft felſchlich einzuflicken.“ 1) Zu Luthers Ueberſetzung von 1 Kor. 9, 5 bemerkt Staphylus: „Vermiſchet abermals ſeinen ketzeriſchen meußdreck unter den pfeffer der h. ſchrifft, ſetzt darzu das wörtlein, Zum weib, welches der h. geiſt nicht hat gemeint, der h. Paulus nie geſchrieben, kein Catholiſcher Chriſt von anbegin der Kirchen nie in der h. ſchrifft geleſen. Was will der Luther aber mit diſem falſchen zuſatz? Das will er, es ſoll hinfort kein enthaltung, kein keuſchheit, kein jungkfrauſchaft mehr platz auff erden haben, ja er will auch den h. Apoſtel Paulum lugen ſtraffen . . . . ſo iſts gewiß, daß der h. Paulus die keuſchheit dem Eeſtand weit fürgeſetzt hat. Aber diſe klare meinung des Göttlichen worts hat der Luther mit diſem wörtlein, Zum, nit allein aus der h. ſchrift, ſonder auch auß viler tauſent menſchen hertzen ſeelenmörderiſch hinweggeriſſen, ja nicht allein all keuſchheit und jungfrauſchaft, ſonder das h. Sakrament des Eeſtands ſelbs dermaſſen vernichtet und für menſchen tand außgeben, daß hinfort nichts gebreuchlicheres bei vilen Leuten, als, Wo die fraw nit will ꝛc. Es ſeind des Luthers und Melanchthons brieff und geſchribene rathſchleg noch vorhanden, in welchen ſie offentlich zugeben, und für recht geſprochen, daß ein mann zwey Eeliche weiber nemen und haben

1) a. a. O. Blatt 29 u. 30.

mög." [1]) Zur Ueberſetzung von Apg. 3, 12 (εὐσέβεια) bemerkt er: „Dafür verdolmetſcht Luther **meritum**, das iſt, ein menſchlicher verdienſt. Nun iſt ja ein groſſer unterſcheid zwiſchen dem, das ich Gott diene, und dem verdienſt oder belonung. Aber der Luther damit er alle gute werk auffhiebe, hat er ſich befliſſen und überal fürgeben, Gute werk verdienen bei Gott nichts dann eytel zorn, und alſo ſeind jhm alle verdienſt vergeblich und unnütz: zu welchem ſeinem irrthumb ſich auch die h. ſchrifft hat müſſen biegen und felſchlich dolmetſchen laſſen." [2]) — Und derartige ungünſtige Urtheile ſind von Zeit zu Zeit über die Luther'ſche Bibelüberſetzung ergangen und ihr eine bedeutende Anzahl von Fehlern und abſichtlichen Entſtellungen zu Gunſten des Luther'ſchen Lehrbegriffs nachgewieſen werden, wie z. B. von Melchior Zanger, Propſt zu Ehingen am Neckar, der einen ganzen Folianten herausgab unter dem Titel: „**Examen versionis Lutheri in Biblia.** Das iſt, Warhafftige und augenſcheinliche Erweiſung, welcher geſtalt Martinus Luther die H. Schrifft beeder deß Alten unnd Newen Teſtaments, den Haupt-Sprachen und der gantzen katholiſchen Kirchen Theologiſchem Verſtandt zuwider, an verſchiedenen Ortern ungleich verdollmetſcht, mit newen Zuſätzen, unförmlichen Gloſſen, Unterdruckung gantzer Bücher, Verſickeln, und Wörter ꝛc. gefehrlich verfälſcht und verkert ꝛc. Mayntz **1605**," oder von dem Jeſuiten Georg Holzhai, der denſelben Gegenſtand in einem eigenen Buche behandelte unter dem Titel: „Obs wahr, das in der New-Evang. teutſchen Bibel das Wort Gottes rein und lauter

1) a. a. O. Blatt 34.

2) a. a. O. Blatt 37.

begriffen ſey ꝛc. Ingolſtadt, 1627," und von manchen Andern. [1]) Selbſt unbefangene Proteſtanten haben ſich häufig zu mißliebigen Urtheilen über Luthers Ueberſetzung veranlaßt geſehen, worüber ſich ſchon Zach. Grap bitter beklagt: **Nec vero soli Pontificii sese opposuerunt optimae huic versioni (Lutheri), verum etiam alii intempestivo quodam conatu saepe eam arroserunt, quales et multi inter Reformatos fuerunt, imo et inter eos, qui ipsius Lutheri asseclae audiunt. Possem hic prolixum catalogum adducere; integrum autem volumen scribendum mihi esset, si omnes imputationes recensere ac refutare vellem.** [2]) Aehnlich beſchwert ſich darüber auch Jo. Frid. Mayer in ſeiner **Historia versionis german. Bibliorum Lutheri. c. 9.: Ingratum saeculum nostrum invidia nunc aestuat et carpendi studio nimium sibi placet. Vix datur juvenis aut semidoctus aliquis tyro, qui suo honori recte se consulere censeat, si non Lutheri operam damnare publice praesumat, et ostendat ejus versionem emendare se posse.** [3]) Ja Sixtus Amama, ein holländiſcher Calviniſt, verſichert, daß ſchon Martin Bucer ſie einer großen Anzahl von Irrthümern beſchuldigt habe, und daß Philipp Marnix im Jahr 1594 an Druſius geſchrieben habe, von allen Ueberſetzungen, deren ſich die proteſtantiſchen Kirchen bedienen, ſei keine ſo weit vom Urtext abgeirrt, als die deutſche Ueberſetzung Luthers. [4]) Und

---

1) Cf. Malou l. c. II. 357.

2) Dissert. controversias quasdam recentiores de versione Lutheri germanica examinans. Wittemb. 1709. in Praef.

3) Cf. Malou, l. c. p. 358 sq.

4) Cf. Mayer, hist. vers. german. Lutheri p. 93.

daß noch heutiges Tags die Luther'ſche Bibelüberſetzung von ihren Verehrern ſelbſt nicht für fehlerfrei gehalten wird, erhellt am deutlichſten daraus, daß ſie ihr immerfort neue Ueberſetzungen zur Seite ſtellen oder Verbeſſerungsverſuche mit ihr vornehmen, und daß ſelbſt von einer der umſichtigſten und gründlichſten ſolcher Verbeſſerungen nur der Wunſch ausgeſprochen wird, daß ſich die chriſtliche Gemeine wenigſtens auf lange Jahre bei ihr beruhigen könne.[1])

Zwar iſt die Luther'ſche Bibelüberſetzung allerdings nicht die bei den Proteſtanten überhaupt übliche, ſo daß ſie etwa, wie auch ſchon geſchehen iſt, als die proteſtantiſche „Kirchenüberſetzung" bezeichnet werden könnte; aber die übrigen bei ihnen noch gebräuchlichen Ueberſetzungen haben in der fraglichen Beziehung nicht viel Vorzug vor jener. So iſt z. B. die calviniſche bei den franzöſiſchen und belgiſchen Proteſtanten üblich gewordene vom Jahr 1545,[2]) die ſogenannte Genfer Bibel, abgeſehen von ihrer anfänglichen Textwidrigkeit zu Gunſten des Calvinismus, noch im Laufe des 16. Jahrhunderts bis zum Jahr 1588 wiederholt an zahlreichen Stellen zur Bekräftigung der calviniſchen Irrlehre verbeſſert, d. h. verſchlechtert und immer mehr Menſchenwort an die Stelle von Gottes Wort geſetzt worden. Im genannten Jahre endlich nahm Cornelius Bertram eine durchgreifende Verbeſſerung derſelben vor, welche jedoch nicht gerade einen viel beſſern Text darbietet,

1) von Mayer, die hl Schrift ꝛc. Bd. III. S. IX.

2) Sie wurde anfänglich von Robert Olivetan unter Zugrundlegung der Ausgabe von Lefevre d'Etaples beſorgt und im Jahr 1535 herausgegeben, zehn Jahre ſpäter aber von Calvin ſelbſt an vielen Stellen geändert und ſofort als die calviniſche Ueberſetzung üblich.

ſondern ebenfalls an zahlreichen Stellen fehlerhaft und den Urterten zuwider iſt.[1]) Nachherige Verbeſſerungs- verſuche waren ebenfalls nicht glücklich, und ſchon Richard Simon, deſſen Urtheil über die proteſtantiſchen Bibelüber- ſetzungen ſelbſt Clericus nicht für ungerecht oder zu hart hält,[2]) ſagt darüber: **Si l'on confere les dernières Editions de leur Bible avec les premieres, on trouvera, qu'ils ont souvent augmentée les erreures, sous prétexte de les corriger. Comme ils n'entendaient pas assez la langue françoise, ils tombent quelquefois dans le galimatias;**[3]) und an einem andern Orte: **Ceux qui ont entrepris ces Revisions, estant Ministres et Predicateurs, ont reformé plusieurs endroits selon leur prejugés.**[4]) Sogar ſchon Bochart antwortete einmal auf die Frage, was er von dieſer Ueberſetzung halte, ſie ſei **l'aversion des Doctes.**[5]) So kam es endlich, daß Jakob I. von England bei der Conferenz zu Hamptoncourt im Jahr **1604** unter Anderm erklärte, er halte die Genfer Bibel für die ſchlechteſte von allen, und daß Paulus Co- lomeſius ihr nachſagte: **Nulli dubium est, quod Bibliorum nostrorum utraque pars parum accurate tum conversa fuerit, tum identidem recognita. Vetus**

1) Cf. R. Simon, histoire critique du vieux Testam. lib. II. cap. 24.

2) Au reste on n'a pas sujet de se plaindre du jugement du P. S. touchant les Versions de Protestans, dont les plus habiles d'entre eux jugent de la meme maniere. Sentimens de quelques theologiens de Hollande sur l'histoire critique etc. Amsterd. 1685. p. 326.

3) Histoire crit. l. c. cap. 25.

4) Hist. crit. de versions du nouveau Testam. chap. 30.

5) Cf. Sentimens de quelques theologiens etc. p. 324.

autem Testamentum, ausim dicere, Novo multo pejus translatum est. [1]) Aber auch die von König Jakob angeordnete Ueberſetzung, obwohl an einzelnen Stellen beſſer als die ältere, war noch reich genug an Fehlern und Textwidrigkeiten, und ſteht im Allgemeinen mit den ebengenannten ſo ziemlich auf gleicher Linie. [2]) Nicht günſtiger kann auch über andere theils früher, theils ſpäter entſtandene proteſtantiſche Ueberſetzungen geurtheilt werden, wie z. B. über die von der Dordrechter Synode angeordnete, über die von Oſterwald beſorgte und von den Bibelgeſellſchaften verbreitete, und andere. Namentlich iſt die Oſterwald'ſche noch neulich von L. Bonnet und Ch. Baup, Herausgebern einer neuen proteſtantiſchen Ueberſetzung in franzöſiſcher Sprache, hart getadelt worden. [3]) Unter ſolchen Umſtänden begreift ſich's, daß ſchon Gilbertus Genebrardus ſich zu dem Urtheil berechtigt ſah: **Versiones, quas nobis pepererunt novatores, ineptae sunt, indoctae, barbarae, factiosae, fidei saepe et pietati nocivae, corruptae multis additionibus et distorsionibus,** und noch neulich Malou ſchreiben konnte: **Je demanderai maintenant aux ministres, à quelle epoque le peuple protestant a été mis en possession de la pure parole de Dieu? — Lorsque je parcours l'histoire de leurs versions, lorsque je considère l'état actuel de leurs bibles, je suis tenté de croire que cette parole n'existe pas encore parmi eux.** [4])

---

1) Cf. Jac. Le Long, Bibliotheca sacra. I. 344.

2) Cf. R. Simon, hist. crit. du V. T. lib. II. chap. 23.

3) Cf. Malou l. c. II. 353.

4) La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire II. 345. 350.

Geſetzt jedoch, die unter das proteſtantiſche Volk verbreiteten Ueberſetzungen wären vollkommen richtige und zuverläſſige Wiedergaben der unverfälſcht gebliebenen Urterte, ſie könnten auch dann nicht für Jedermann als die ſichere und untrügliche Quelle der Offenbarungslehre bezeichnet werden, weil die bibliſchen Bücher für ſich betrachtet ſowohl im Ganzen als Einzelnen gar verſchiedene Auffaſſungen und Deutungen zulaſſen, und daher weder ein Einzelner, noch eine Genoſſenſchaft, ſo lang ſie ſich bloß auf das Bibelwort ſtützen wollten, je ſicher ſein könnten, daß ſie daſſelbe auch richtig verſtehen. Und daß dieſes nicht bloß von gemeinen Leuten, ſondern auch von Sachkundigen und Gelehrten gelte, erhellt deutlich genug aus der Thatſache, daß nicht nur unter den vielen proteſtantiſchen Sekten, ſondern auch unter den Genoſſen einer und derſelben Sekte in Auffaſſung und Deutung des Schriftwortes die größte und durchgreifendſte Mißhelligkeit obwaltet. Während z. B. auf der einen Seite göttliche Eingebung der Schrift, Weiſſagung und Wunder behauptet werden, werden ſie auf der andern geläugnet, während dort die bibliſchen Berichte für hiſtoriſch durchaus glaubwürdige und zuverläſſige Relationen gehalten werden, bezeichnet man ſie hier für theilweiſe oder durchaus mythen- und fabelhaft, und geſteht ihnen nur ebenſoviel hiſtoriſchen Gehalt zu, als man gerade für gut findet. Die eigenthümliche Vorbildlichkeit z. B. des alten Bundes für den neuen, der innige, nicht bloß hiſtoriſche, ſondern auch prophetiſche Zuſammenhang beider, die Bedeutſamkeit des moſaiſchen Prieſter- und Prophetenthums u. dgl. ſind Punkte, die in gar verſchiedener Weiſe bald behauptet, bald geläugnet, bald nur halbwegs anerkannt oder auch dem Zweifel über-

laſſen werden, Alles natürlich auf dem Grunde zahlreicher bibliſcher Belegſtellen, aufgefaßt und gedeutet nach dem jedesmaligen Bedürfniß. Bei ſolchem Thatbeſtande dringen ſich dann begreiflich allerlei verfängliche Fragen auf, z. B.: Wer hat die Worte des Heilandes: **Hoc est corpus meum**, richtiger gedeutet, Luther oder Zwingli oder Calvin? Wer hat die Worte: Wer glaubt und getauft iſt, wird ſelig werden, beſſer verſtanden, die Zwickauer Propheten oder Luther und Melanchthon? Wer verſteht und deutet noch in unſern Tagen z. B. den Pentateuch beſſer, Hengſtenberg und Baumgarten, oder Vater und de Wette? Wer hat die Pſalmen beſſer ausgelegt, Hitzig und von Lengerke, oder Tholuck und Hengſtenberg? Wer verſteht die Weiſſagungen der hebräiſchen Propheten beſſer zu würdigen und zu deuten, Coccejus und Hävernik, oder Clericus und Eichhorn? u. ſ. w. Für welche Seite man ſich bei ſolchen Fragen auch entſcheide, man wird von den verſchiedenen Parteien her Lob und Tadel in Fülle zu hören bekommen. Und wenn Jemand noch zwiſchenhinein fragen wollte, ob vielleicht gar auf keiner der ſich gegenüberſtehenden Seiten die Wahrheit zu ſuchen ſei, ſo würde es auch hierauf an bejahenden Antworten nicht fehlen. Wahrlich bei ſchriftlichen Urkunden, die von den gelehrteſten und einſichtsvollſten Männern ſo verſchiedenartig gedeutet werden, muß die ſichere Herausfindung des allein wahren und richtigen Sinnes nichts Leichtes und nicht Jedermanns Sache ſein. Und wenn vollends Einzelne, die eines wohlverdienten literariſchen Rufes genießen, ſich aber vielleicht gar zu ſehr als große Celebritäten fühlen, mit Geringſchätzung auf Andere herabſehen und andere Löſungen ſcripturiſtiſcher Fragen, als die von ihnen gegebenen, für

Zeichen von Unwiſſenheit oder Ungeſchick halten, geben ſie damit nicht faktiſch die Anſicht kund, daß es nicht Jedermann zukomme, die Bibel zu verſtehen; daß ſelbſt ein großes Maaß von Einſicht und Gelehrſamkeit nicht immer dazu ausreiche und nur wenigen Bevorzugten es verliehen ſei, darin das Richtige zu treffen? Und zeigt es ſich daneben nicht alle Tage, daß ihnen gerade dieſe Bevorzugung, die ſie für ſich präſumiren, von Manchen, die ohne Widerrede ſtimmberechtigt ſind, abgeſprochen wird? Bei ſolchem Sachverhalte ſind begreiflich von den Schriftforſchern und Schriftgrüblern die verſchiedenſten und entgegengeſetzteſten Lehren und Anſichten in der Schrift gefunden und mit Stellen aus ihr gerechtfertigt und bewieſen worden, und man könnte wohl eine bekannte Aeußerung Cicero's über die Philoſophen auch auf die um die kirchlich traditionelle Auslegung unbekümmerten Schrifterklärer anwenden und etwa ſagen: **Nihil tam absurdum, quod non sacrae scripturae commentatorum aliquis, ejusdem scripturae verbis innixus, contenderit.** Oder wo iſt je im Bereiche des Chriſtenthums eine Irrlehre entſtanden, die ſich nicht aus der heiligen Schrift zu begründen und zu rechtfertigen gewußt hätte. Und wenn auch manche Häreſie ihre Anhänger theilweiſe bis zur Geringſchätzung und Verwerfung der heiligen Schrift fortgeriſſen hat, ſo wurde doch die ſpäter verworfene Bibel wenigſtens Anfangs zu Grunde gelegt und dem Irrthum Zeugniß zu geben genöthigt. So erſcheint ſie, nach ſubjektivem Belieben ausgelegt, wirklich als das Buch, auf das die bekannten Verſe anwendbar ſind:

Hic liber est in quo sua quaerit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Enthält aber dem Bisherigen zufolge die Bibel, na-

mentlich die proteſtantiſche, die geoffenbarte Heilslehre nicht in ihrer ganzen Vollſtändigkeit, haben überdieß die Urterte ihre urſprüngliche Geſtalt nicht unverſehrt bewahrt und verſchiedenartige Entſtellungen erfahren, ſind die Ueberſetzungen ungenau und fehlerhaft und zum Theil ſogar in einſeitigem Parteiintereſſe verfertigt, iſt die Schrift überhaupt an zahlreichen Stellen mehrdeutig und durchweg ſehr leicht mißverſtändlich; ſo kann natürlich die proteſtantiſche Freigebung des Bibelleſens und Austheilung von Bibelexemplaren nicht als eine Hinleitung zur alleinigen Quelle der geoffenbarten Heilslehre bezeichnet werden, die Jeden in den Stand ſetze, dieſelbe auf ſichere, untrügliche Weiſe ſich anzueignen. Andererſeits erhellt aus dem anfänglich Geſagten, daß das Bibelverbot, welches man der katholiſchen Kirche zum Vorwurf macht, durchaus nicht nothwendig eine Zurückhaltung der Gläubigen von den Quellen des Heiles und eine Vorenthaltung der reinen Heilslehre ſei, und der Selbſtruhm des Proteſtantismus in der fraglichen Hinſicht erſcheint ſomit eben ſo grundlos und nichtig, als ſein Tadel gegen die Kirche unüberlegt und ungerecht.

Einige Berechtigung jedoch, wird man einwenden, ſcheint dieſer Tadel dennoch zu haben; denn es iſt nicht in Abrede zu ſtellen, daß es doch immerhin beſſer wäre, die zur Erkenntniß der Heilswahrheiten dargebotenen Mittel treulich zu benützen, als ſie unbenützt zu laſſen oder gar zu verbieten; und als ein ſolches Mittel, wenn auch nicht gerade als das allein zureichende, erſcheine jedenfalls das Bibelleſen. Wir ſind nicht gemeint, dieſen Satz in ſeiner Allgemeinheit zu beſtreiten, und wiſſen wohl, daß die Kirche jederzeit demſelben faktiſch beigeſtimmt hat, indem ſie den heiligen Schriften zum erwähnten Zwecke immer die ge-

bührende Aufmerkſamkeit zuwendete. Gleichwie die Apoſtel ſelbſt in ihren Schriften ſich auf die Bücher des alten Bundes berufen, ſo haben die Väter und Lehrer der Kirche zu allen Zeiten eben dieſe und die neuteſtamentlichen Schriften benützt zur Unterweiſung der Gläubigen in der geoffenbarten Heilslehre. Wenn es ſich jedoch um beſtimmte Menſchenklaſſen oder Perſonen handelt, kann jener Satz nur mit großer Einſchränkung zugegeben werden. Und dieß veranlaßt uns, noch näher zuzuſehen, wie es ſich mit dem vielgetadelten kirchlichen Verbote verhalte, namentlich, welche Gründe es habe und worin es beſtehe.

Die Gründe ſind ſichtlich genug ſchon in der heiligen Schrift ſelbſt angedeutet. Der heilige Petrus ſchreibt ja, daß Unwiſſende und Unbefeſtigte die Schriften zu ihrem eigenen Verderben verdrehen (2 Petr. 3, 16), und es iſt klar, daß daſſelbe, was aus Unwiſſenheit und mangelnder Feſtigkeit, auch aus Hochmuth und Bosheit geſchehen kann, und die Kirchengeſchichte lehrt Jeden, der Belehrung annehmen will, daß ſchon die älteſten Häreſien, zum Vorbilde für ihre Nachkommen, die heiligen Schriften verdreht, entſtellt, verſtümmelt und ihren verkehrten Lehren angepaßt haben, um dann dieſe aus jenen begründen zu können. **Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinae. Alias enim non potuissent aliter docere, nisi aliter haberent, per quae docerent. Sicut illis non potuisset succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum ejus etc... Alius manu scripturas, alius sensus expositione intervertit,** ſagt ſchon Tertullian,[1]) und führt weitläufige Beſchwerde über die ver-

1) De praescriptione Haereticorum c. 37.

werfliche Behandlung und Auslegung der heiligen Schrift von Seite der Häretiker. **Ista haeresis non recipit quasdam scripturas, et si quas recipit, non recipit integras; adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit, et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stylus; variae praesumtiones; necessario nolunt agnoscere ea, per quae revincuntur; his nituntur, quae ex falso composuerunt, et quae de ambiguitate ceperunt.**[1]) Schon zu Tertullians Zeit folgerten die Häretiker aus dem von Paulus gegen Petrus ausgeſprochenen Tadel (Gal. 2, 11 ff.), daß nicht ſämmtliche Apoſtel mit der ganzen Heilslehre bekannt geweſen ſeien; ſchon damals gründeten ſie auf Stellen, wie 1 Tim. 6, 13. 14. 20. 2 Tim. 1, 14, die Behauptung, daß die Apoſtel außer ihrer öffentlich verkündigten Lehre noch eine Geheimlehre gehabt, ſelbe aber nur Wenigen mitgetheilt haben, und fanden in dem Tadel, der an einzelne von den Apoſteln gegründete Gemeinden ergeht (1 Kor. 3. Gal. 3), den Beweis, daß die Kirche die Lehre des Herrn und der Apoſtel nicht unverfälſcht bewahrt habe.[2]) Schon Marcion unterſtützte mit dem Ausſpruche des Herrn, daß jeder gute Baum gute, und jeder ſchlechte Baum ſchlechte Früchte bringe, die Irrlehre Cerdon's, und Theodotus wußte mit der Stelle: **tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech,** den Beweis zu führen, daß Chriſtus geringer ſei als Melchiſedech.[3])

1) De praescript. c. 17.
2) Tert. de praescr. c. 23—26.
3) Tert. l. c. cap. 50. 52.

Kein Wunder daher, wenn Tertullian die Schriftbeweiſe der Häretiker überhaupt für nichtig und verwerflich erklärt und ihnen ſogar jegliches Recht auf die heilige Schrift, die ſie nur mißbrauchen, abſpricht: **Si haec ita se habent, ut veritas nobis adjudicetur, quicunque in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri, definientis, non esse admittendos haereticos ad ineundam de Scripturis provocationem, quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non pertinere. Si enim haeretici sunt, Christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haereticorum nomina admittunt. Ita non Christiani nullum jus capiunt Christianarum literarum; ad quos merito dicendum est: Qui estis? quando et unde venistis? quid in meo agitis, non mei? quo denique, Marcion, jure sylvam meam caedis? qua licentia, Valentine, fontes meos transvertis? qua potestate, Apelles, limites meos commoves? mea est possessio; quid hic caeteri ad voluntatem vestram seminatis et pascitis? mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus, quorum fuit res.**[1]) Ganz im Einklange mit Tertullian ſagt auch Clemens von Alexandrien von den Häretikern ſeiner Zeit, wenn ſie die heiligen Schriften gebrauchen, ſo nehmen ſie einige gar nicht, andere nicht vollſtändig an, und deuten die angenommenen nicht nach Maaßgabe des Zuſammenhanges und prophetiſchen Geſammtinhaltes, ſondern ſuchen mehrdeutige Ausſprüche auf und mißdeuten

1) De praescript. c. 36.

dieſelben zur Unterſtützung ihrer Meinungen, ohne ſich um die wahre Bedeutung der Worte zu kümmern.... und während ſie aus den göttlichen Schriften auch dieſen Schriften entſprechende Beweiſe führen ſollten, thun ſie das keineswegs, ſondern wählen das, was ihren Wünſchen und Lüſten zuſage. [1]) Aehnliche Klagen über Mißverſtändlichkeit und Mißdeutung der heiligen Schrift werden von den Vätern oft erhoben. Auguſtin z. B. ſagt: **Haeretici, malo voto per peccatum legentes, male coguntur intelligere, ut ipsa sit poena peccati.** [2]) Und an einem andern Orte: **Multis et multiplicibus obscuritatibus et ambiguitatibus decipiuntur, qui temere legunt, aliud pro alio sentientes; quibusdam autem locis quid vel falso suspicentur, non inveniunt, ita obscure quaedam dicta densissimam caliginem obducunt.** [3]) In Uebereinſtimmung damit ſagt Hieronymus: **Nec sibi blandiantur, si de scripturarum capitulis videntur sibi affirmare, quod dicunt, quum et diabolus de scripturis aliqua sit locutus, et scripturae non in legendo consistant, sed in intelligendo. Alioquin, si literam sequimur, possumus et nos quoque novum nobis dogma componere, ut asseramus in Ecclesiam non recipiendos, qui calceati sint et duas tunicas habeant.** [4]) Und wiederum: **Omnia Evangeliorum loca apud Haereticos et perversos plena sunt scandalis;** [5]) und anderwärts: **Grande periculum est in Ecclesia**

1) Strom. VII. 16.
2) Enarrat. in Ps. VII. n. 15.
3) De doctrina Christiana L. II. cap. 6.
4) Dialog. adv. Lucif.
5) Comment. in Matth. II. 15.

loqui, ne forte interpretatione perversa de Evangelio Christi fiat hominis evangelium, aut, quod pejus est, diaboli.[1] Quum sint plurimi, qui Scripturarum occulta dicant posse se solvere, rarus est, qui veram inveniet solutionem.[2] Etwas ſpäter wiederholt unter Andern beſonders Vincentius von Lirinum dieſelben Klagen: Hic fortasse aliquis interroget, an et haeretici divinae scripturae testimoniis utantur? Utuntur plane, et vehementer quidem. Nam videas eos volare per singula quaeque cunctae legis volumina etc.... Lege Pauli Samosateni opuscula, Priscilliani, Eunomii, Joviniani, reliquarumque pestium; cernas infinitam exemplorum congeriem, prope nullam ommitti paginam, quae non novi aut veteris testamenti sententiis fucata et colorata sit. Sed tanto magis cavendi et pertimescendi sunt, quanto occultius sub divinae legis umbraculis latitant. Sciunt enim, foetores suos nulli fere cito esse placituros, si nudi et simplices exhalentur; atque ideo eos coelestis eloquii velut quodam aromate aspergunt, ut ille, qui humanum facile despiceret errorem, divina non facile contemnat, oracula.[3] In gleichem Sinne ſpricht ſich auch Gregorius der Große aus: Non absurde impii vocantur haeretici, qui per errorem pravi dogmatis a cognitione sunt veritatis alieni; quos sequenti verbo etiam violentos appellat, quippe qui scripturae sacrae sententias recta dogmata continentes ad intellectum pravum

---

1) Comment. in ep. ad Gal. I. f.

2) In Eccles. c. 8.

3) Commonit. cap. 35.

conantur violenter inflectere. Violenti ergo sunt, et si non rebus hominum certe sensibus praeceptorum; [1]) und bezeichnet hochmüthiges und wiſſensſtolzes Bibelleſen und Auslegen als Entſtehungsgrund von Häreſien: Sed quia oportet esse haereses, ut probati manifesti fiant, cum ab intellectu sano mens superba repellitur, ultione districti judicis gelu de coelo generatur; ut cum ipsa scriptura sacra in electorum cordibus caleat, eos, qui se superbe scire appetunt, a se frigidos emittat. Ibi quippe errant, ubi corrigere errata debuerant; et dum a superna intelligentia resplendentis eloquii, et obdurati ipsi et seducturi caeteros, corruunt, ad ima venientes ut gelu, et alios adstringunt. [2]) Dieſe Ausſprüche der Väter, die noch durch gar viele ähnliche vermehrt werden könnten, mögen genügen zu dem Beweiſe, daß die Kirche von jeher im ſelbſtgefälligen Bibelleſen große Gefahr für wahren Glauben und unbefangenen Chriſtenſinn erblickte, und die Nachtheile, die bei ungeregelter Deutung nach bloß ſubjektivem Dafürhalten daraus hervorzugehen pflegen, wohl kannte. Will man ihr nun nicht zumuthen, daß ſie dem verderblichen Getriebe gleichgültig hätte zuſehen ſollen, ſo müßte man es nur natürlich finden, wenn ſie ſchon frühe beſchränkende Verordnungen, oder für gewiſſe Fälle und Verhältniſſe ſogar vollſtändige Verbote des Bibelleſens hätte ergehen laſſen, und könnte jedenfalls nicht ſagen, daß ſie keinen genügenden Grund dazu gehabt habe. Dennoch geſchah dieß erſt ſeit dem Ende des zwölften Jahrhunderts. Den

1) Moral. in Job. lib. XVIII. cap. 13.

2) L. c. Lib. XXIX. cap. 30.

erſten Anlaß dazu gaben damals die zügelloſen Sekten der Waldenſer und Albigenſer, welche ſchlechte Bibelüberſetzungen in der Volksſprache veranſtalteten, dieſelben in ihren geheimen Conventikeln vorleſen und durch unwiſſende Leute beiderlei Geſchlechts ſich erklären ließen, und ſo eine Menge von Irrthümern aus der heiligen Schrift ſchöpften, die ſie als die alleinige Quelle der Offenbarungslehre anſahen, während ſie die Ueberlieferung und das Lehramt der Kirche verachteten. Als auf dem Wege der Belehrung und Ermahnung nicht viel gegen ſie ausgerichtet und dem immer ſtärkeren Umſichgreifen des Uebels nicht Einhalt gethan werden konnte, verbot endlich im Jahr **1229** eine Provinzialſynode zu Touloufe den Laien das Leſen der heiligen Schrift und erlaubte bloß die Pſalmen und was außer denſelben von der Schrift im römiſchen Brevier vorkommt.[1] Ein ähnliches Verbot erließ etwa ein halbes Jahrhundert ſpäter Jakob I. von Arragonien gegen ſpaniſche Sektirer, welche falſche Bibelüberſetzungen laſen, nach eigenem Gutdünken auslegten und viele gefährliche Irrthümer verbreiteten. Seine Verordnung: **Statuimus, ne aliquis libros Veteris vel Novi Testamenti in Romancio habeat; et si aliquis habeat...... tradat eos loci Episcopo comburendos, quod nisi fecerit, sive Clericus fuerit, sive Laicus, tamquam suspectus de haeresi..... habeatur,**[2] wurde von ſpätern ſpaniſchen

---

1) Prohibemus ne liberos veteris et novi Testamenti Laici permittantur habere, nisi forte Psalterium aut Breviarium, pro divinis officiis, aut Horas Beatae Mariae aliquis ex devotione velit habere. Sed ne praemissos libros habeant in vulgari translatos, severissime inhibemus (Concil. Tolos. an. 1229. can. 14).

2) Le Long, Bibliotheca sacra. I. 361.

Königen erneuert, von Papſt Paul II. beſtätigt und endlich von Ferdinand und Iſabella zum Staatsgeſetz erhoben. In gleicher Weiſe wurde ſpäter auch in England auf einer Synode zu Oxfort im Jahr 1408 gegen die paraphraſtiſche falſche Bibelüberſetzung Wicleff's, welche als das wahre, unverfälſchte Gotteswort unter dem Volke verbreitet wurde, um daſſelbe für die Wicliff'ſchen Irrthümer zu gewinnen, das Verwerfungsurtheil ausgeſprochen. Die Synode verbot aber nicht bloß die Wicliff'ſche Bibel, ſondern in der Volksſprache gefertigte und unter das Volk verbreitete Bibelüberſetzungen überhaupt, die nicht durch competente kirchliche Behörden autoriſirt wären.[1] Der Ausbruch des Proteſtantismus endlich hatte wieder eine Menge im Geiſte der Neuerung verfaßte und zur Förderung derſelben beſtimmte Bibelüberſetzungen im Gefolge, die zum Theil bereits charakteriſirt worden ſind; und es iſt nach dem oben Bemerkten nicht befremdlich, daß die Kirche ein allgemeines Verwerfungsurtheil über dieſelben als etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes anſah, wenn ſie in der vierten regula Indicis erklärte: **Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti, quam utilitatis oriri; hac in parte judicio Episcopi aut Inquisitoris stetur, ut cum consilio Parochi vel Confessarii, Bibliorum a Catholicis auctoribus versorum, lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis aug-**

1) Cf. Malou, la lecture de la sainte Bible en langue vulgaire. I. 5 sqq.

mentum capere posse; und daß die Päpſte wiederholt die proteſtantiſchen Ueberſetzungen und namentlich die Bibelgeſellſchaften als Pflanzſchulen des Irrthums und der Häreſie auf's nachdrücklichſte verwarfen. Pius VII. ſchreibt im Jahr 1816 an den Biſchof Ignaz von Gneſen: Postremis litteris nostris polliciti sumus Tibi responsum daturos quam primum Tuis, in quibus ad hanc Sanctam Sedem, nomine etiam caeterorum Poloniae Episcoporum, de societatibus, quas vocant, Biblicis, retulisti; et quid in hac re agere deberetis, a Nobis studiose postulasti.... Horruimus sane vaferrimum inventum, quo vel ipsa Religionis fundamenta labefactantur etc. Und an den Biſchof Stanislaus von Mohilew ſchreibt derſelbe Papſt: Magno et acerbo dolore confecti sumus, ubi accepimus exitiosum consilium haud ita primum susceptum, quo sacratissimi Bibliorum libri novis ac praeter saluberrimas Ecclesiae regulas editis interpretationibus, iisque callide in pravos sensus contortis vernacula qualibet lingua passim pervulgantur. Namque ab aliqua jam ex perlatis ad nos hujusmodi versionibus animadvertimus, eam in purioris doctrinae sanctitatem parare perniciem, ut facile fideles ex iis fontibus lethale ebibant venenum, ex quibus haurire debuissent aquas sapientiae salutaris. In gleichem Sinne ſchreibt Leo XII. in ſeiner Encyclica vom 3. Mai 1824: Non vos latet, VV. FF., societatem quamdam, dictam vulgo Biblicam, per totum orbem audacter vagari, quae spretis SS. Patrum traditionibus et contra notissimum Tridentini Concilii Decretum, in id collatis viribus ac modis omnibus intendit, ut in vulgares linguas na-

tionum omnium sacra vertantur vel potius pervertantur Biblia. Ex quo valde pertimescendum est, ne sicut in aliquibus jam notis, ita et in caeteris interpretatione perversa de Evangelio Christi hominis fiat Evangelium, aut, quod pejus est, Diaboli [1]) Pius VIII. ſagt in ſeiner Encyclica vom 24. Mai 1829, ſich größtentheils der eben angeführten Worte ſeines Vorgängers Pius VII. bedienend: Pervigilandum quoque est adversus eorum consilia, quibus Bibliorum libri novis ac praeter saluberrimas Ecclesiae regulas editis interpretationibus, iisque *ex privato spiritu* callide in pravos sensus contortis, vernacula qualibet lingua pervulgantur, et ubique maxima atque incredibili impensa populis etiam rudioribus gratuito impertiuntur, perversis etiam haud raro immissis scriptiunculis, ut lethale obbibant venenum, ubi aquas sese haurire censent Sapientiae salutaris. [2]) Gregor XVI. erließ eine eigene Encyclica gegen die Bibelgeſellſchaften, welche mit den Worten beginnt: Inter praecipuas machinationes etc., und in energiſcher Sprache die argliſtigen Abſichten und verderblichen Folgen der Verbreitung falſcher Bibelüberſetzungen in allen möglichen Sprachen in's Licht ſetzt. [3]) Und wie der glorreich regierende Papſt Pius IX. über denſelben Gegenſtand urtheile, hat ſeine neuliche, noch in Aller Gedächtniß haftende bewundernswürdige Encyclica außer allen Zweifel geſetzt mit den Worten: Hoc volunt vaferrimae Biblicae societates etc. [4])

1) Cf. Malou l. c. II. 522 ff. 531 f.
2) Vgl. Quartalſchr. Jahrg. 1829. S. 789 f.
3) Quartalſchr. Jahrg. 1844. S. 696 ff.
4) Quartalſchr. Jahrg. 1846. S. 701.

Demnach haben die ehrwürdigen Häupter und Leiter der Kirche in neuerer und neueſter Zeit ſo gut als in früheren Jahrhunderten die großen Gefahren und Nachtheile erkannt, die aus der unbedingten Freigebung des Bibelleſens an das Volk entſtehen können und oft genug auf die betrübendſte Weiſe wirklich entſtanden ſind, und haben eingeſehen, daß es bei der vielfachen Dunkelheit und Mißverſtändlichkeit der Schrift und bei der herrſchenden Neigung der Menſchen zum Unerlaubten und Böſen für gar Viele weit beſſer wäre, wenn ſie die Heilslehre einfach von den Mitgliedern des göttlich eingeſetzten und auctoriſirten Lehrkörpers in hergebrachter Weiſe empfingen, als wenn ſie ſich durch eigenes Bibelleſen die Kenntniß derſelben zu verſchaffen ſuchten, zumal im letzten Falle viel leichter ſchlechte und verfälſchte, als gute und empfehlenswerthe Exemplare in ihre Hände kommen können. Und hierin liegen gewiß genügende und vollberechtigte Gründe für die ſchon berührten dießfallſigen kirchlichen Verbote. Dabei iſt jedoch wohl zu beachten, daß dieſe Verbote nur gegen beſtimmte Ueberſetzungen von beſtimmter Beſchaffenheit gerichtet ſind und nur gewiſſen Perſonen oder Menſchenklaſſen gelten. Gregor XVI. ſpricht ſich namentlich in der ſchon erwähnten Encyclica ſehr nachdrücklich gegen die Verläumdung aus, daß die Kirche ſchon ſeit vielen Jahrhunderten das gläubige Volk von der Kenntniß der heiligen Schrift abzuhalten ſuche, indem er ſagt: **Hanc in finem, Biblici iidem socii Ecclesiam sanctamque hanc Petri Sedem calumniari non cessant, quasi a pluribus jam saeculis fidelem populum a Sacrarum Scripturarum cognitione arcere conetur; quum tamen plurima extent eademque luculentissima documenta singularis**

studii, quo recentioribus ipsis temporibus Summi Pontifices, caeterique illorum ductu Catholici Antistites usi sunt, ut Catholicorum gentes ad Dei eloquia scripta, et tradita impensius erudirentur. [1])

Zudem iſt noch zu bemerken, daß jene Verbote nicht etwa mit Strenge, ſondern mit der größten Milde und Nachſicht gehandhabt werden und die Sache nur in den Fällen einen ernſten Charakter anzunehmen pflegt, wo dringende Gefahr und weitgreifender Nachtheil zu befürchten ſteht. Die Beſtimmung: **Quod si quis libros Haereticorum, vel cujusvis auctoris scripta ob haeresim vel ob falsi dogmatis suspicionem damnata atque prohibita legerit vel habuerit, statim in excommunicationis sententiam incurrat**, kommt bekanntlich nicht mehr in Anwendung. Wahrſcheinlich wird z. B. ſelbſt die Bibelüberſetzung für die Leipziger Sekte ſchwerlich ein ausdrückliches Verbot zu befürchten haben, weil man kirchlicher Seits von ihr wohl keinen großen Schaden befürchten, ſondern vielmehr vorausſetzen wird, daß jeder auch nur halbwegs Beſonnene und Urtheilsfähige nicht im Stande ſein werde, einem ſo widerſpruchvollen Getrieb und Gewühl einiges Vertrauen zu ſchenken. Die Kirche arbeitet hauptſächlich darauf hin, daß, wie neulich ein berühmter Kirchenfürſt in Betreff der Preßfreiheit äußerte, ihren Mitgliedern diejenige chriſtliche Geſinnung und Glaubensfeſtigkeit eigen werde, über welche ſchlechte und verführeriſche Schriften keinen Sieg zu erringen vermögen.

Sofort iſt ohne weitere Bemerkung deutlich, daß es ſich bei obigen Verboten nirgends um allgemeine und

---

1) Vgl. Quartalſchr. Jahrg. 1844. S. 698.

unbedingte Verbote handelt, und daß die Kirche nie und nirgends die Abſicht hatte, die Gläubigen mit dem Inhalt der Schrift nicht bekannt werden zu laſſen. Vielmehr müſſen wir jetzt die Frage, ob die Kirche ihren Mitgliedern wirklich das Bibelleſen verbiete, geradezu verneinen und alle Vorwürfe, welche ihr dießfalls von Seite der Irrlehrer gemacht werden, als Folge von Unkenntniß der kirchlichen Satzungen oder von Unredlichkeit bezeichnen. Streng genommen, kann jetzt nur von kirchlichen Beſchränkungen des Bibelleſens geredet werden, und ihre Beſchaffenheit und Ausdehnung iſt theils aus dem Trienter Dekret **de editione et usu sacrorum librorum**, theils aus der dritten und vierten Regel des Index leicht erſichtlich. Jenes Dekret ſagt: **Ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat; etiam si hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent.** Die dritte Regel des Index ſagt in Bezug auf den fraglichen Punkt: **Librorum autem veteris Testamenti versiones viris tantum doctis et piis judicio Episcopi concedi possunt; modo hujusmodi versionibus tamquam elucidationibus Vulgatae editionis ad intelligendam sacram Scripturam, non autem tamquam sacro textu utantur. Versiones vero novi Testamenti, ab Auctoribus primae Classis hujus Indicis factae,**

nemini concedantur, quia utilitatis parum, periculi vero plurimum lectoribus ex earum lectione manare solet. Si quae vero annotationes cum hujusmodi quae permittuntur versionibus, vel cum Vulgata editione circumferuntur, expunctis locis suspectis a Facultate Theologica alicujus Universitatis Catholicae, aut Inquisitione generali, permitti eisdem poterunt, quibus et versiones. Das hieher Gehörige aus der vierten Regel iſt bereits vorhin angeführt worden. Dieſen Anordnungen gemäß darf nicht von allen möglichen Ueberſetzungen von was immer für Verfaſſern das Leſen erlaubt werden, ſondern nur von ſolchen Ueberſetzungen, welche von einer competenten kirchlichen Behörde eine Approbation erhalten haben. Aber auch hier darf das Leſen nur Denjenigen geſtattet werden, bei welchen es nach dem Urtheil jener Behörden vorausſichtlich nicht Schaden bringen, ſondern Förderung im Glauben und in der Frömmigkeit zu bewirken geeignet ſein wird.

Man hat zwar die Regeln des Inder herabzuſetzen und ihre legislative Auctorität zu verkleinern oder zu beſeitigen geſucht mit der Bemerkung, dieſelben ſeien nicht von der Trienter Synode ſelbſt, ſondern nur von einer römiſchen Congregation ausgegangen und haben daher keine allgemeine Verbindlichkeit. Allein vorausgeſetzt, jenes ſei richtig und die Regeln haben vermöge ihres Urſprungs keinen Anſpruch auf geſetzliche Gültigkeit, ſo haben ſie ſolchen doch durch die nachfolgende Billigung von Seite der kirchlichen Oberhirten und die allgemeine Annahme und Befolgung von Seite der Kirche. Denn daß letztere nur mit Unrecht geläugnet werde, hat Malou ausführlich nach-

gewieſen.[1]) Dazu kommt, daß jene Vorausſetzung unrichtig und die Betheiligung der Trienter Synode an den fraglichen Regeln wirklich von der Art iſt, daß ſie geradezu als ein Werk derſelben bezeichnet werden können, jedenfalls aber nicht geſagt werden darf, die Auctorität dieſer Synode könne auf keine Weiſe für ſie in Anſpruch genommen werden. Das Decret **de libris vel suspectis vel perniciosis** in der Fortſetzung der letzten Sitzung des Concils ſagt nämlich: **Sacrosancta Synodus in secunda Sessione, sub sanctissimo Domino nostro Pio IV. celebrata, delectis quibusdam patribus commisit, ut de variis censuris ac libris vel suspectis vel perniciosis, quid facto opus esset, considerarent, atque ad ipsam sanctam Synodum referrent; audiens nunc, huic operi ab eis extremam manum impositam esse; nec tamen ob librorum varietatem et multididudinem possit distincte et commode a sancta Synodo dijudicari; praecipit, ut quidquid ab illis praestitum est, sanctissimo Romano Pontifici exhibeatur, ut ejus judicio atque auctoritate terminetur et evulgetur.** Demnach ſind die fraglichen Regeln vom Concil ſelbſt ausgegangen und nur nicht mehr in allgemeiner Sitzung gut geheißen worden, weil das Concil wegen der Krankheit des Papſtes möglichſt ſchnell beendigt werden mußte. Aufgeſetzt wurden ſie aber nach der Verſicherung des Cardinals de Biſſy von den durch Frömmigkeit und Gelehrſamkeit ausgezeichnetſten Biſchöfen des Concils und wurden genehmigt nicht bloß von dem Papſte, unter dem ſie entſtanden waren, ſondern noch von vielen ſeiner Nachfolger, nämlich von Sixtus V.,

1) La lecture etc. I. 39 sqq.

Clemens VIII., Urban VIII., Alexander VII., Clemens IX., Benedict XIV., Pius VI., Pius VII., Leo XII., Gregor XVI.[1]) Nimmt man auf dieſen Urſprung und dieſe vielfache päpſtliche Gutheißung der Regeln die gebührende Rückſicht, ſo wird man nicht in Zweifel ziehen können, daß ſie ſo viele verpflichtende Auctorität haben, als nur irgend eine andere disciplinare Verordnung der Kirche.

Was die kirchliche Approbation betrifft, welche die Regeln als erſte Bedingung fordern, unter welcher das Leſen einer Ueberſetzung in der Volksſprache erlaubt werden dürfe, ſo könnte dieſelbe wohl auch als eine ungenügende Garantie erſcheinen, weil möglicher Weiſe auch eine fehlerhafte Ueberſetzung einer Approbation theilhaft werden könnte. Und in der That fehlt es nicht an Fällen, wo eine bereits approbirte Ueberſetzung wieder verboten und ſomit die Approbation für eine mit Unrecht ertheilte und nichtige erklärt wurde. Als z. B. Richard Simon ſeine Bibelüberſetzung mit Approbation zweier Doktoren der Sorbonne herausgab, wurde dieſelbe bald darauf von Boſſuet verworfen; ebenſo erging über das neue Teſtament von Mons, bei dem ſich beſonders der Janſeniſt Arnold betheiligte, obgleich es von mehreren Theologen approbirt war, doch von den Biſchöfen Frankreichs und vom heiligen Stuhle das Verwerfungsurtheil; auch die Ueberſetzung des P. Quesnel, approbirt vom Cardinal de Noailles, Biſchof von Chalons, nachher Erzbiſchof von Paris, wurde ſowohl vom franzöſiſchen Episcopat, als vom Papſt Clemens IX. verworfen.[2]) Aus dieſem geht nun allerdings hervor,

1) Cf. Malou, la lecture etc. I. 39.

2) Cf. Malou, la lecture etc. I. 76.

daß kirchliche Approbationen auch mit Unrecht ertheilt werden und eine unzureichende Gültigkeit haben können. Zudem iſt deutlich, daß es Approbationen von verſchiedener Dignität geben kann. Die Approbation einzelner Theologen oder einer theologiſchen Facultät muß ſchon vermöge der Stellung des Biſchofs im kirchlichen Organismus tiefer ſtehen als eine biſchöfliche, und letztere aus ähnlichem Grunde wieder tiefer als etwa die einer Provinzialſynode; die höchſte Dignität wird die Approbation eines allgemeinen Concils haben, nachher die des Papſtes als Oberhauptes der Kirche. Allein die hierdurch etwa möglich gemachten Gefahren und Nachtheile ſind nicht ſo groß, als man beim erſten Anblick vielleicht meinen könnte. Denn wenn etwa einer Ueberſetzung, die keine Approbation verdienen würde, eine ſolche ertheilt wird, ſo iſt einerſeits nicht zu überſehen, daß das Bibelleſen nur denen geſtattet iſt, die nicht mit profaner Neugierde, und um die auctoriſirten Verwalter des kirchlichen Lehramtes bekriteln oder des Irrthums beſchuldigen zu können, ſondern in frommer Demuth und frei von Wiſſensdünkel zu ihrer ſittlichen und religiöſen Erhebung und Erbauung die heilige Schrift leſen wollen. Für ſolche aber hat auch eine etwa anſtößige Stelle wenig Gefährliches; ſie gehen darüber weg in der Meinung, ſie verſtehen die Sache nicht recht, und denken etwa bei ſich, man müſſe den Stein, den man nicht aufheben könne, eben liegen laſſen. Andererſeits iſt der Organismus der Kirche ſo beſchaffen, daß, wenn ein Fehler der berührten Art an irgend einem Punkte begangen wird, derſelbe durch Reaction von anderer Seite her bald wieder gut gemacht wird, wie es in den eben erwähnten Fällen auch wirklich geſchah. Da überdieß ſolche Fälle unter die

größten Seltenheiten gehören, ſo kann man ſich bei einmal gegebenen Approbationen immerhin beruhigen, wenn nicht in Bälde von irgend einer competenten Seite her Einſprache gegen ſie erhoben wird, und es iſt zur völligen Sicherung des unverſehrten Lehrbegriffs keineswegs nöthig, daß jede ſolche Approbation immer von höchſter Dignität ſei. Von ſolcher liegt überhaupt nur ein Beiſpiel vor, nämlich die Approbation der lateiniſchen Vulgata durch die Trienter Synode. Allerdings würden, wenn in alter Zeit etwa die Arianer oder Neſtorianer oder Pelagianer ꝛc. mit der vorhieronymianiſchen Vulgata oder der alexandriniſchen Ueberſetzung umgegangen wären, wie die Proteſtanten im 16. Jahrhundert mit der jetzigen Vulgata, ſicher auch jene Ueberſetzungen von allgemeinen Concilien approbirt worden ſein. Päpſtliche Approbationen dagegen ſind nicht ſo ſelten. Die polniſche Ueberſetzung z. B. des Jeſuiten Wujeko wurde von Clemens VIII. approbirt,[1]) ebenſo die italieniſche Ueberſetzung des Erzbiſchofs Martini von Florenz von Pius VI.,[2]) und daß der deutſchen Ueberſetzung des Augs=

---

1) Vetus et novum Testamentum e Vulgata Latina editione Polonica fecit (Wuieko), mandante Gregorio XIII. Pont. Max. et approbante Clemente VIII. ſagt Poſſevin, cf. Le Long, Bibliotheca sacra. I. 439.

2) Jn dem dießfallſigen Breve heißt es unter anderm: Quod abs te opportune factum affirmas, cum divinas literas ad captum cujusque vernaculo sermone redditas in lucem emisisti; praesertim cum profitearis et prae te feras, eas addidisse animadversiones, quae a SS. Patribus repetitae quodvis abusus periculum amoveant. In quo a Congregationis Indicis legibus non recessisti, neque ab ea Constitutione, quam in hanc rem edidit Benedictus XIV., immortalis Pontifex. Cf. Malou, La Lecture etc. I. 66.

burger Domprobſtes Allioli durch Gregor XVI. die gleiche Ehre widerfahren iſt, iſt bekannt. Wenn nun zwar durch dieſe Approbationen den genannten Ueberſetzungen allerdings ein Vorzug erwächst, ſo ſind doch darum andere approbirte Ueberſetzungen, deren Approbation unangefochten geblieben iſt, nicht etwa minder zuverläſſig und, der kirchlichen Vorſchrift gemäß benützt, weniger erſprießlich oder gar gefährlich.

Nachdem gezeigt worden, daß ein kirchliches Verbot des Bibelleſens, ſtreng genommen, nicht exiſtire, ſondern nur eine wohlbedachte und durch viele traurige Vorkömmniſſe hervorgerufene oder vielmehr der Kirche abgedrungene Beſchränkung deſſelben, übrigt nur noch die Frage nach der Berechtigung ſolcher Beſchränkung und nach ihren Folgen.

Unter der Berechtigung verſtehen wir aber hier nicht eine ſolche, die der Kirche erſt unter gewiſſen Umſtänden und in Folge beſtimmter Ereigniſſe etwa zugeſprochen werden müßte, ſondern eine ſolche, die ihr ſchon vermöge des ihr übertragenen Lehramtes ſchlechthin zukommen muß. Daß ihr erſtere unter den bereits berührten Umſtänden nicht abgeſprochen werden könne, wenn ihr nicht das Recht und die Pflicht der Selbſterhaltung ſoll abgeſprochen werden dürfen, iſt zu deutlich, als daß weitere Worte darüber nöthig wären. Aber auch letztere muß ihr ſchlechthin zukommen, ſobald ihr das Recht und die Pflicht des Lehramtes zukommt. Denn wenn ſie die ganze Offenbarungslehre rein und unverſehrt erhalten und den Gläubigen verkündigen ſoll, damit ſie ſelbe annehmen und darnach leben; ſo muß ſie auch die Hinderniſſe beſeitigen, wenigſtens mißbilligen und verwerfen dürfen, welche die Gläubigen

ſelbſt der Löſung jener ihrer Aufgabe in guter oder böſer Abſicht entgegenſetzen und muß ſomit auch das Leſen von Büchern und ſelbſt von heiligen Büchern unterſagen dürfen, wo und ſoweit daraus dem reinen Glauben und der guten Sitte Gefahr und Schaden droht. Aber davon auch abgeſehen, iſt die Kirche die Auslegerin der Schrift und kann nicht Jedem, der nach eigener Meinung ſie auslegen will, die Befugniß dazu und das Vermögen richtiger Auslegung zugeſtehen. Sie iſt die Auslegerin der Schrift. Denn aus ihr iſt die Schrift hervorgegangen und iſt dem dogmatiſchen und moraliſchen Gehalte nach gewiſſermaßen ein Produkt ihres religiöſen Geſammtbewußtſeins, kann daher auch nur vom Standpunkt deſſelben aus richtig verſtanden und gedeutet werden, und jede Auslegung muß in dem Grade irrthümlich ſein, in welchem der Ausleger dem wahrhaft kirchlichen Sinn und Geiſt abgeneigt und entfremdet iſt oder gar feindſelig gegenüberſteht. Vermöge des berührten Urſprunges kann die Schrift keine andere Lehre enthalten als die kirchliche, und jede Deutung wiederum, die etwas in ihr findet oder aus ihr herausbringt, was mit der Kirchenlehre nicht im Einklange ſteht, iſt eine Mißdeutung und Verkehrung ihres Sinnes. Wenn nun in irgend einem Theile der Kirche Abneigung einzelner Gläubigen gegen ſie entſteht, ſei es mit oder ohne Schuld der kirchlichen Vorgeſetzten, und die Abgeneigten machen ſich an's Ueberſetzen und Auslegen der Bibel, ſo ſind irrthümliche Ueberſetzungen und Auslegungen eine ſchlechthin nothwendige Folge, und es iſt einleuchtender Maaßen klares Recht der Kirche, der Verbreitung des Uebels, auf die es eben dabei abgeſehen iſt, durch Unterdrückung oder

doch Unterſagung ſolcher irreleitenden Ueberſetzungen mög=lichſt vorzubeugen.

Wollte man aber ſagen, jenes Recht möge zwar der Kirche wohl zukommen, aber es entſtehe noch die Frage, ob nicht die Ausübung deſſelben ſo traurige Folgen habe, daß man nur ihr beſtändiges Unterbleiben wünſchen könne; ſo müßten wir geradezu eine verneinende Antwort geben. Oder worin ſollten denn jene traurigen Folgen beſtehen? Man wird zwar ſagen, es werde dadurch der Eifer des Bibelleſens gelähmt und die Bibel ſelbſt in den Augen der Gläubigen herabgeſetzt, ſo daß ſie als ein für ſie wenig nützliches und leicht entbehrliches Buch, wie ſchon Luther ſich tadelnd ausdrücke, unter die Bank komme; und die natürliche Folge davon könne nur zunehmende Gering=ſchätzung des göttlichen Wortes und der geoffenbarten Lehre ſelbſt ſein. Allein all dieſes müſſen wir in Abrede ſtellen. Nicht der Eifer des Bibelleſens wird gelähmt, ſondern dem verkehrten Streben, Irrthümer und Häreſien in der Bibel aufzuſuchen und mit ihren Ausſprüchen zu recht=fertigen, wird einigermaaßen vorgebeugt. Wer immer im kirchlichen Glauben feſtſtehend die Bibel auf die rechte Weiſe leſen kann und will, dem wird ſolches nicht ver=wehrt, und bei Denjenigen, von denen das Bibelleſen wirklich zu geſchehen hat, weil ihre Lippen Weisheit reden und die Unwiſſenden aus ihrem Munde das Geſetz Gottes vernehmen ſollen (Mal. 2, 7), hat die angeklagte kirchliche Beſchränkung noch nie den Eifer des Bibelleſens gelähmt. Daß aber die „petulantia ingenia“ zurückgehalten und ihr Bemühen möglichſt unſchädlich gemacht wird, iſt wahr=haftig kein Schaden, ſondern für ſie ſelbſt und für die Kirche nur der größte Vortheil. Sodann herabgeſetzt wird

die Bibel in den Augen der Gläubigen keineswegs. Im Gegentheil, wenn ſie wegen der Höhe und Tiefe ihres Inhaltes und der Unbegreiflichkeit ihrer Wunder und Geheimniſſe als ein Buch bezeichnet wird, das für Viele ſiebenfach verſiegelt ſei und viel mehr zum Stein des Anſtoßes, als zur Leuchte der Wahrheit werde, wenn man ohne die erforderliche wiſſenſchaftliche und ſittliche Befähigung es vorwitzig zu meiſtern ſuche; ſo kann doch dieſes bei keinem vernünftigen Menſchen Geringſchätzung, ſondern nothwendig nur die größte Hochachtung gegen die Bibel erwecken. Es würde wahrlich ein Uebermaaß von Thorheit dazu gehören, um die kirchliche Einſchränkung des Bibelleſens bei ihrer einmal vorliegenden Formulirung als ein die hohe Dignität der Bibel beeinträchtigendes und ihrem Anſehen Abbruch thuendes Geſetz betrachten zu können. Unter der Bank aber hat die Bibel in der Kirche nie gelegen, vor Luther ſo wenig als nach ihm. Das mußte dem großen Reformator wohl bekannt ſein, denn die Gegenreden ſeiner kirchlichgeſinnten Zeitgenoſſen zeigten es ihm eben ſo klar, als die damals vorhandene kirchlich-theologiſche Literatur aus neueſter und früherer Zeit; allein der fromme Mann ſcheint eben bei jenem Tadel, wie ſonſt oft genug in ſeinem Grimm gegen die Kirche und ihre Diener, ſein bekanntes **calumniare audacter** befolgt zu haben. Sofort bedarf der Vorwurf der Geringſchätzung des göttlichen Wortes ſelbſt kaum mehr einer Zurechtweiſung. Wie ſollte Geringſchätzung des göttlichen Wortes daraus entſtehen können, wenn man die ſchriftlichen Urkunden deſſelben in Anerkennung ihres erhabenen Inhaltes mit größter, faſt ängſtlicher Sorgfalt gegen Entſtellung, Mißdeutung und Mißbrauch in Schutz nimmt. Man

wird zwar noch erwiedern, eine ſo erhabene Stellung könne aber die Bibel in der katholiſchen Kirche unter dem Drucke jener Einſchränkung doch nie erlangen, wie im Gebiete des Proteſtantismus, wo ſie als das „ſtarke Einheitsband der proteſtantiſchen Kirche bei aller Verſchiedenartigkeit der Richtungen“ erſcheine.[1]) Dieſes können wir allerdings nicht in Abrede ſtellen, aber ebenſowenig als einen Grund zur Klage gegen die Kirche anſehen. Oder wer wollte in einem todten Buchſtaben, der endlos viele Deutungen zuläßt, ein Einheitsband für eine lebende Genoſſenſchaft erblicken? Werden etwa die Geſetze eines Staates die Unterthanen noch zur Einheit verknüpfen, wenn es jedem Einzelnen überlaſſen wird, ſie nach eigenem Gutdünken zu deuten und anzuwenden, ohne dabei von einer den ganzen Staat regierenden Behörde irgend überwacht zu werden? Wird nicht von jenem Augenblick an alles gemeinſame Zuſammenwirken der Unterthanen aufhören, die vorherige Eintracht in Disharmonie ſich auflöſen und jener Staat alsbald ein Ende nehmen? Und ſollte bei einer religiöſen und kirchlichen Genoſſenſchaft etwas anderes denkbar und möglich ſein? Sollte hier der todte Buchſtabe irgend einer heiligen oder unheiligen Urkunde ein Einheitsband bilden können zwiſchen ſolchen, die denſelben theils hochſchätzen, theils verachten, jedenfalls auf die verſchiedenſte und entgegengeſetzteſte Weiſe deuten? Mag ein Theoretiker, der ſein Denken bereits an eigene Geſetze gewöhnt hat, immerhin „ja“ ſagen, die Geſchichte und das wirkliche Leben ſagen „nein.“ Oder wer wüßte nicht, daß die Bibel bereits für eine Unzahl von Proteſtanten gar keine höhere Dignität

1) Vgl. Jenaer Literaturzeitung. 1847. Juli. S. 698.

mehr hat als irgend ein Werk der Profanliteratur, für ſie alſo gar kein Band, geſchweige denn ein ſtarkes Einheitsband bildet; es müßte nur etwa der Umſtand, daß ſie die Bibel bisweilen in die Hand nehmen, um ſie vielfältiger Irrthümer und Lügen zu überführen, mit magiſcher Gewalt eine ſo ſtarke Bindung zur proteſtantiſchen Einheit bewirken.

Beſonders traurige Folgen ſcheint alſo die Ausübung des fraglichen Rechtes der Kirche nicht zu haben, und es fragt ſich nur noch, ob es nicht vielleicht gute Folgen haben könne und wirklich habe. In dieſer Hinſicht erhellt ſchon aus dem Bisherigen, daß die Abſicht der Kirche bei jener Beſchränkung eine gute iſt. Sie will die Gläubigen gegen die Verführungen der Irrlehre und ihrer Verbreiter ſchützen und ſie veranlaſſen, die geoffenbarte Heilswahrheit vor Allem da zu ſuchen, wo ſie allein ſicher zu finden iſt, bei dem von Chriſtus eingeſetzten und vom heiligen Geiſte geleiteten kirchlichen Lehramte. Wenn ſie dieſe Abſicht auch nur einigermaßen erreicht, ſo können die fraglichen Folgen nur erfreuliche ſein. Daß ſie dieſelben aber erreiche, läßt ſich ſehr leicht hiſtoriſch nachweiſen. Denn ſeit dem Urſprunge jener Sekten, welche die Bibel für ſich, ohne Rückſicht auf die kirchlich traditionelle Auslegung, für die einzige Quelle der Heilslehre ausgaben und durch verkehrte Deutungen zahlreiche Irrthümer aus ihr herausbrachten, iſt man in der Kirche vor der Anſteckung ſolcher Irrthümer überall ſicher geblieben, wo man ihrer Weiſung in Betreff des Bibelleſens Folge leiſtete. In Italien z. B., wo Letzteres am meiſten der Fall zu ſein pflegte, haben die Neuerer ſo viel wie keinen Eingang gefunden, und anderwärts war der Erfolg ihrer Thätigkeit immer hauptſächlich davon ab-

hängig, ob man ihren irrthümlichen Ueberſetzungen und Auslegungen unvorſichtig und blindlings traute und ſie ohne weitere Prüfung als fehlerfrei betrachtete und benützte, oder aber der kirchlichen Vorſchrift gemäß ſich vor denſelben hütete und ſie mit demjenigen Maaße von Mißtrauen betrachtete, welches ſie verdienten. Freilich war Letzteres bei dem terroriſtiſchen Zwang, der da und dort von Seite der weltlichen Macht ausgeübt wurde, oft keine leichte Sache. Wenn der Grundſatz: **Cujus regio, illius et religio**, auf eine ſo tyranniſche Weiſe durchgeführt wurde, wie z. B. in der Pfalz, wo zuerſt Friedrich II. das Lutherthum und bald darauf Friedrich III. den Calvinismus einführte, Ludwig VI. aber, der auf ihn folgte, ſeine Unterthanen wieder zur Annahme des Lutherthums nöthigte, wogegen ſein Nachfolger Friedrich IV. ſie auf's Neue zum Calvinismus überzutreten zwang, ſo konnten begreiflich kirchliche Vorſchriften und Mahnungen nicht viel helfen, denn **inter arma silent leges** und Gewalt geht über Recht, ſowie andererſeits auch die großthueriſchen Ankündigungen von Glaubens- und Gewiſſensfreiheit nothwendig als hohle Phraſen oder vielmehr übertünchte Gräber erſcheinen mußten. Wo jedoch, wie geſagt, das Bibelleſen nach dem Sinn und Willen der Kirche geregelt werden konnte und wurde, hat man über die Folgen deſſelben von gutdenkenden und aufrichtigen Katholiken nie Klagen vernommen, geſchweige denn ſo bittere und heftige, wie von wohlmeinenden Proteſtanten über die unbedingte Freigebung des Bibelleſens im Proteſtantismus. Ein angeſehener Proteſtant Englands, O'Callaghan, ſagt dießfalls in Bezug auf dortige Vorkömmniſſe im 17. Jahrhundert: „Alle citirten die Schrift, Alle behaupteten Inſpirationen und

Viſionen, Offenbarungen und Entzückungen zu haben, und die Behauptungen Aller ruhten auf gleichem Grunde. Man erklärte mit Nachdruck, daß das Prieſterthum und das Königthum abgeſchafft werden müſſe, weil die Prieſter die Diener des Satans ſeien und die Könige die Abgeordneten der Hure von Babylon, und das Vorhandenſein der einen wie der andern unverträglich ſei mit dem Reiche des Erlöſers. — — Die Heiligkeit ſeiner Functionen ſchützte nicht mehr den oberſten Prieſter, und die Majeſtät des Thrones beſchirmte nicht mehr den König. Der eine wie der andere, zum Gegenſtand der Verachtung und des Haſſes geworden, wurden endlich umgebracht von mitleidloſen Phanatikern, deren alleiniges Buch die Bibel war. Der Enthuſiasmus für das Gebet, die Predigt, die Leſung der heiligen Bücher war auf ſeinem Höhepunkt. Alle Welt betete, alle Welt predigte, alle Welt las, und Niemand hörte zu. Keine Atrocität, die man nicht durch Auctorität der Schrift zu rechtfertigen verſuchte. Man wendete ihre Sprache an bei den gewöhnlichſten Geſchäften des gemeinen Lebens. Mit Phraſen aus der heiligen Schrift erörterte man den innern Zuſtand der Nation und ihre Beziehungen nach außen, mit ihr zettelte man Conſpirationen an, Verräthereien, Proſcriptionen, und ſie wurden nicht allein gerechtfertigt, ſondern geheiligt durch Citationen aus der Schrift.“ 1)

Sehen wir endlich wieder auf die anfängliche Frage zurück, ſo kehrt ſich die dort proteſtantiſcher Seits behauptete Sachlage jetzt geradezu um, und der gegen die Kirche ausgeſprochene Vorwurf fällt mit vollem Gewicht auf ſeine

1) Cf. Malou, la lecture etc. I. 366 sq.

Urheber zurück. Während die proteſtantiſchen Bibelleſer nicht wiſſen, was ſie an der Bibel haben und wie dieſelbe zu verſtehen ſei, und in religiöſen Dingen überall uneinig ſind, wenn wir ihre Feindſchaft gegen die Gründung Jeſu Chriſti auf dem bekannten Felſen ausnehmen, werden den Katholiken vom kirchlich auctoriſirten Lehrkörper die geoffenbarten Heilswahrheiten nach Maaßgabe der Schrift und zugleich der ſie auslegenden Ueberlieferung mit immer gleicher Treue und Zuverläſſigkeit mitgetheilt, im Weſentlichen unabänderlich, weder Fortſchritt noch Rückſchritt kennend, denn Gottes Wort und Offenbarung muß, wie Er ſelbſt, unabänderlich bleiben und ewig, im Außerweſentlichen aber verſchiedenartig geſtaltet, je nach den Bildungsſtufen der zu Unterrichtenden und ihren Faſſungskräften. Daneben wird das Bibelleſen Niemanden verwehrt, den es im chriſtlichen Wiſſen und Leben zu fördern geeignet iſt, jedoch den Unerfahrenen vernünftiger Weiſe nur das Leſen unverfälſchter Bibeln geſtattet, nicht ſolcher, die dem kirchlichen Lehrbegriff tendenziös widerſtreben und alle Augenblicke ſtatt Gottes Worten nur Menſchenworte darbieten, und deren Leſung durch Unachtſame und Treuherzige ſowohl, als durch Aufmerkſame und Böswillige der Kirche Gottes ſchon unſäglichen Schaden gebracht hat.

Welte.

2.

Beryllus von Boſtra.

Eine dogmenhiſtoriſche Unterſuchung.

Das dritte Jahrhundert, dem der Mann, von welchem wir reden, angehört, ſchließt ſich mit ſeinen großartigen Entwicklungen würdig an die Kämpfe an, die das Chriſtenthum in den vorausgegangenen Zeiten um ſeine Exiſtenz gekämpft hat. Langſam, aber unaufhaltſam entfalteten ſich die göttlichen Keime, die der Herr in ſeinen Schooß gelegt hatte, immer mehr und mehr durchdrangen ſie alle Lebenskreiſe und immer näher rückte jene Zeit, in welcher das Kreuz auf den Thron der Cäſaren ſich erhob. Während indeſſen die Chriſten die Verfolgungen des heidniſchen Staates, der die ſteigende Gefahr mit erhöhter Beſorgniß gewahrte, mit dem Tode überwanden und die letzten Angriffe helleniſcher Weisheit ſiegreich zurückſchlugen, ſetzte nichtsdeſtoweniger im eigenen Lager ein noch gefährlicherer Feind ſein finſteres Spiel fort — die Häreſie, die immer mehr Boden gewann. Zwar ſchritt der Gnoſticismus, in ſich ſelbſt zerfallen, ſterbend ſeinem Grabe zu und der weitverzweigten Lehre des Montanus war die Blüthezeit abgelaufen, aber dieſe Irrthümer ſind nur gewichen, um andern die Stelle einzuräumen. Wie das

Trinitätsdogma das unergründliche Fundament iſt, auf welchem das ganze Chriſtenthum beruht und wie die älteſten Väter der Kirche an dieſen Mittelpunkt den weſentlichen Glaubensinhalt anreihten, ſo bemächtigte ſich auch die Speculation und Dialectik gerade dieſes Gegenſtandes vor allen andern, um in ſeinen Inhalt einzudringen und ihn dem Verſtändniſſe näher zu rücken. Natürlich handelte es ſich bei der Frage, wie denn die allgemeine, in der Kirche lebende Auffaſſung Gottes als eines in der Weſenheit Einen, in den Perſonen aber dreifachen Weſens im Begriffe erfaßt werden könne, beſonders um das Verhältniß des Sohnes zum Vater, theils vor, theils nach deſſen Erſcheinen auf Erden, denn von der Beantwortung dieſer Frage mußte die Auffaſſung des ganzen Erlöſungswerkes und die weitere über das Weſen des heiligen Geiſtes abhängig ſein. Die Verſuche, die im zweiten, noch mehr aber im dritten Jahrhunderte außerhalb der Kirche gemacht wurden, dieſes Verhältniß des Sohnes zum Vater ſpeculativ zu vermitteln und eine begriffliche Anſchauung von der „göttlichen" Perſon des Erſtern zu gewinnen, ohne die Einheit in der Gottheit zu gefährden und dem heidniſchen Polytheismus anheimzufallen, bewegen ſich nach drei verſchiedenen Richtungen hin. Während die Einen, wie Theodotus, Paulus von Samoſata, behaupteten, Chriſtus ſei ein bloßer Menſch und die Würde, die ihn über die andern ſeines Geſchlechtes erhob, eine bloß moraliſche und durch eigene Kraftanſtrengung erworbene, erklärten Andere, wie Praxeas, Noetus, zwar auch im monarchianiſchen Intereſſe, zugleich aber die kirchliche Lehre von Chriſtus als einem vom Vater perſönlich verſchiedenen und ihm gleichſam untergeordneten Weſen zu

niedrig erachtend [1]), der Herr ſei der **höchſte Gott** ſelbſt, der in einem menſchlichen Leibe erſchienen ſei und gelitten habe. Eine vermittelnde Stelle zwiſchen beiden nahmen jene ein, die zwar Chriſtum für einen Menſchen hielten, aber behaupteten, es habe ihm wirklich ein höheres, göttliches Princip innegewohnt, das durch **Emanation** vorübergehend eingeſenkt worden ſei. In der Reihe dieſer gleich bei ihrem Auftreten von der Kirche heftig bekämpften Irrlehrer iſt man gewohnt, auch den **Beryllus von Boſtra** aufgeführt und ihn bald dieſer bald jener der angeführten Richtungen bald mit mehr bald mit weniger Wahrſcheinlichkeit beigefügt zu ſehen: ein Schickſal, das er den ſpärlichen Nachrichten zu verdanken hat, die über ſeine **Perſon** und **Lehre** auf uns gekommen ſind. Wenn wir aber über Beides hier eine genauere Unterſuchung anſtellen, ſo geſchieht es keineswegs in der Abſicht, ihn von **jeglichem** Irrthume in Betreff der Perſon des Erlöſers freizuſprechen, ſondern lediglich, weil wir der Ueberzeugung ſind, er gehöre keiner dieſer Richtungen **ausſchließlich** an, habe vielmehr ſeine eigenthümlichen Anſichten in ganz reinen Abſichten, von äußeren Verhältniſſen gedrängt, vorgetragen.

Von ſo hohem Intereſſe es auch ſein müßte, nähere Nachrichten über Vaterland, Erziehung und äußere Verhältniſſe des **Beryllus** zu haben, ſo verliert ſich all' dieſes in ein nicht mehr aufzuhellendes Dunkel: erſt nachdem er auf den biſchöflichen Stuhl zu Boſtra [2]) in Ara-

---

1) Als **Noetus** vor einer Synode ſeiner Irrthümer wegen angeklagt worden war, rief er aus: „*τί οὖν κακὸν ποιῶ, δοξάζων τὸν χριστόν*; Hippolyt. c. Noëtum c. 2.

2) Sokrates bezeichnet (H. E. III. 7.) **Philadelphia** als die

bien geſtiegen war, erwähnt ihn die Geſchichte als einen frommen und gelehrten Mann, der ſeine Kirche mit Ruhm regiert hat [1]. Als er aber in der Folge in eine Häreſie über die Perſon des Erlöſers verfiel und die Biſchöfe mehrere vergebliche Verſuche gemacht hatten, ihn von ſeinem Irrthume zu überzeugen, riefen ſie endlich den Origenes herbei [2], dem es auch auf der Synode von Boſtra im Jahre 244 in einer freundſchaftlichen Unterredung gelang, ihn zu der überlieferten Lehre der Kirche zurückzuführen, wofür er ihm nachher in mehreren Briefen ſeinen Dank bezeugte [3]. Hiemit verſchwindet ſein Name wieder gänzlich aus der Geſchichte und auch von einer Secte, die ſeiner Lehre gehuldigt hätte, iſt Nichts bekannt. Nur von Schriften, die er hinterlaſſen, haben wir einige Notizen. Nachdem Euſebius [4]) der Bibliothek zu Jeruſalem, die der dortige Biſchof Alexander angelegt, rühmlich erwähnt und bemerkt hatte, daß die daſelbſt aufbewahrten Werke ausgezeichneter Männer früherer Zeiten ihm bei Abfaſſung ſeiner Kirchengeſchichte treffliche Dienſte geleiſtet haben, fährt er alſo fort: „*τούτων Βήρυλλος σὺν ἐπιςολαῖς καὶ συγγράμμασι διαφόρους φιλοκαλίας καταλέλοιπεν.*“ Es fragt ſich, was will

---

Stadt, deren Biſchof Beryllus geweſen ſei, allein da alle Schriftſteller, die des Beryllus erwähnen, einſtimmig Boſtra nennen, ſo iſt mit Tillemont (Memoires pour servir etc. III. p. 543) und Walch (Hiſtorie der Ketzereien II. S. 127) anzunehmen, Sokrates habe ſich hier geirrt, — wenn nicht etwa die Stühle von Boſtra und Philadelphia unter Einem Biſchofe vereinigt waren.

1) Hieronym. de script. ecclesiast. c. 60.

2) Euseb. H. E. VI. 33.

3) Hieronym. l. c.

4) H. E. VI. 20.

Euſebius mit dieſen Worten bezeichnen? Ueber die beiden erſten Ausdrücke ſtimmen die Anſichten der Interpreten dahin überein, daß Euſebius **Briefe** und **gelehrte Abhandlungen** verſchiedenen, beſonders theologiſchen Inhaltes vorgefunden habe, aber in Betreff der *φιλοκαλίαι* theilen ſich die Meinungen; es kann indeſſen kaum einem Zweifel unterliegen, daß darunter eine Art **Excerpte**, **Spicilegien** der ſchönſten Stellen berühmter Auctoren zu verſtehen ſeien, worauf ſchon die Etymologie des Wortes ſelbſt und die Thatſache hinweiſt, daß ſein großer Zeitgenoſſe Origenes und ſpäter Baſilius, Gregor von Nazianz u. A. dergleichen Auszüge ſich ebenfalls verfertigt haben [1]). — Außerdem erwähnt Euſebius noch der Acten der Synode von Boſtra, die zu ſeiner Zeit vorhanden geweſen und die Verhandlungen mit Beryllus in Betreff ſeiner Irrlehre enthalten haben [2]). Sowohl dieſe, als jene Schriften ſind für uns verloren gegangen und wir müſſen uns hiebei begnügen, aus der einfachen Erwähnung derſelben die oben ausgeſprochene Anſicht beſtätigt zu finden, daß dem Beryllus der Ruhm eines ſehr thätigen und gelehrten Mannes nicht abgeſprochen werden könne.

Demnach ſind wir, wenn wir nach dem **Lehrbegriff**

---

1) **Ullmann**, de Beryllo Bostreno ejusque doctrina commentatio, p. 10.

2) H. E. VI. 33. Wenn **Hieronymus** (de script. eccles. c. 60.) berichtet: „exstat *dialogus* Origenis et Berylli, in quo haereseos coarguitur,“ ſo iſt dieſer „**Dialog**“ für identiſch zu halten mit den eben erwähnten Acten der Boſtreniſchen Synode, deren Verhandlungen **Euſebius** l. c. übereinſtimmend alſo beſchreibt: *ἐπὶ τούτῳ πλείστων ἐπισκόπων ζητήσεις καὶ διαλόγους πρὸς τὸν ἄνδρα πεποιημένων, μεθ᾽ ἑτέρων παρακληθεὶς Ὠριγένης κάτεισι μὲν εἰς ὁμιλίαν τὰ πρῶτα τῷ ἀνδρὶ, τίνα νοῦν ἔχοι ἀποπειρώμενος· κ. τ. λ.*

des Beryllus fragen, nicht in den Stand geſetzt, uns bei ihm ſelbſt Raths zu erholen, ſondern lediglich an die Berichte anderer, gleichzeitiger oder unmittelbar nachfolgender Schriftſteller angewieſen, die wir nun, ſoweit ſie den Beryllus **wirklich** berühren, der Reihe nach aufführen, um ſodann deren verſchiedenartige Interpretationen beizufügen und von hier aus ein ſelbſtſtändiges Reſultat zu erzielen. — Die erſte Stelle nimmt ohne Zweifel der Bericht des **Euſebius** ein, theils weil er der ausführlichſte und beſtimmteſte iſt, theils weil er unmittelbar aus den Werken des Beryllus ſelbſt und den Acten der Boſtreniſchen Synode wortgetreu geſchöpft iſt.[1]) In der zuletzt citirten Stelle ſagt Euſebius: „*Βήρυλλος ὁ μικρῷ πρόσθεν δεδηλωμένος Βοστρῶν τῆς Ἀραβίας ἐπίσκοπος, τὸν ἐκκλησιαστικὸν παρεκτρέπων κανόνα, ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.*“ Ganz übereinſtimmend, wenn auch um Vieles kürzer, berichtet Hieronymus: „**Beryllus ... ad extremum lapsus est in haeresin, quae Christum ante incarnationem negat.**“[2]) Eine andere Seite der in Frage ſtehenden Lehre hebt Socrates hervor. Bei Gelegenheit einer Alexandriniſchen Synode, auf welcher ausgeſprochen worden war, daß Chriſtus nicht bloß **Fleiſch**, ſondern auch eine **menſchliche Seele** angenommen habe, fügt er die Bemerkung bei, dieſe Lehre ſei nicht neu in der Kirche, ſon-

1) Euseb. H. E. VI. 20. 33.

2) Hieronym. de script. ecclesiast. c. 60.

dern ſchon von der Synode von Boſtra ausgeſprochen worden in dem Schreiben, das ſie an den Beryllus gerichtet habe.[1]) Gennadius endlich ſpricht ſich alſo aus: „**neque sic est natus ex virgine, ut et divinitatis initium homo nascendo acceperit, quasi antequam nasceretur ex virgine deus non fuerit, sicut Artemon et *Beryllus* et Marcellus docuerunt.**[2]) Dieſe Worte ſtimmen vollkommen mit Euſebius überein, was jedoch mit der Bemerkung in Abrede geſtellt werden wollte, Gennadius habe die Lehre des Beryllus falſch aufgefaßt und ihm die „abſurde“ Anſicht unterſchoben, als ſei die göttliche Natur des Erlöſers vor ſeiner Menſchwerdung gar nicht vorhanden geweſen und ſeine Gottheit habe gleichſam aus dem Nichts ihren Anfang genommen;[3]) allein es liegt gar kein Grund vor, der dieſe Interpretation als die einzig mögliche verlangen würde, denn jedenfalls mit demſelben Rechte kann angenommen werden, Gennadius habe mit den Worten: „**et divinitatis initium homo nascendo accepit** und **antequam nasceretur ex virgine *deus* non fuit,**“ dem Beryllus die Meinung zugeſchrieben, daß der Erlöſer vor ſeiner Geburt nicht als ſelbſtſtändige göttliche Perſon (deus) exiſtirt, daß ihm die *ἰδία οὐσίας περιγραφή* gefehlt, die letztere vielmehr erſt durch und nach ſeiner Geburt empfangen habe, während ſeine Gottheit als ſolche vordem im Vater verborgen geweſen ſei, eine Auffaſſung, die mit dem Berichte des Euſebius übereinſtimmt und ſo lange den Vorzug vor der andern verdient,

1) H. E. III. 7.

2) De dogmat. ecclesiast. c. 3.

3) Ullmann, a. a. O. S. 15.

als ſich dieſe im Gebiete der bloßen Möglichkeit noch bewegt. — Mit Gennadius, den wir demnach als vollgültigen Zeugen gelten laſſen, ſchließt ſich die Reihe derjenigen Berichte, welche direkt von Beryllus ſprechen, insbeſondere erwähnt Origenes, der ſeine Lehre am genaueſten kennen mußte, derſelben nie ausdrücklich. Indeſſen läßt ſich eine Bemerkung deſſelben in ſeinem Commentare zum Brief an den Titus, welche Pamphilus in ſeiner Apologie des Origenes aufbewahrt hat, mit Beſtimmtheit auf Beryllus beziehen. Origenes ſagt: „**sed et eos, qui hominem dicunt dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem *substantialiter et proprie non exstiterit*, sed quod homo natus *patris solam in se habuerit deitatem*, ne ipsos quidem sine periculo ecclesiae numero sociari.**“ [1]) Bis auf den Ausdruck ſtimmt Origenes, wie man ſieht, mit Euſebius überein — Erſterer kannte den Beryllus aus perſönlichem Umgange, Letzterer aus ſeinen eigenen Werken — daher werden die Worte mit Recht auf den Beryllus bezogen, zumal da kein Irrthum der damaligen Zeit namhaft gemacht wird, den Origenes hätte im Auge haben können, — und wenn Walch [2]) gegen dieſe Beziehung aus dem Grunde proteſtirt, weil der Name nicht genannt ſei, ſo iſt dieß offenbar zu große Aengſtlichkeit, um ſo mehr, da Origenes, wie wir zeigen werden, ſeinen guten Grund hatte, denſelben zu verſchweigen. — Ganz anders aber verhält es ſich mit zwei weitern Aeußerungen des großen Alexandriners, die Schleiermacher [3]) angeführt und auf den

1) Orig. Opp. ed. de la Rue. Tom. IV. p. 695.

2) Hiſtorie der Ketzereien, II. S. 130.

3) Ueber den Gegenſatz zwiſchen der Sabellianiſchen und der Athana-

Beryllus bezogen hat. Die eine derſelben findet ſich in dem berühmten Werke gegen Celſus,[1]) welcher den Chriſten vorgeworfen hatte: „wenn ſie nur Einen Gott verehren würden, ſo könnte man ihnen dieſes wohl noch zugeſtehen, aber darüber könnten ſie ſich ganz und gar nicht mehr vertheidigen, daß ſie ein Weſen, das erſt vor Kurzem entſtanden ſei, über Gebühr verehren und Gott nicht zu beleidigen wähnen, wenn ſie bloß ſeinen *Diener* anbeten.“ Origenes hält dem heidniſchen Sophiſten, um Chriſti Gottheit zu erweiſen, Stellen der Schrift vor, wie „ich und der Vater ſind Eins,“ und fährt alſo fort:[2]) „wenn aber hieraus Jemand den Schluß ziehen wollte, als laufen wir in das Lager derjenigen über, die den Vater und Sohn als ſelbſtſtändige Hypoſtaſen läugnen, ſo faſſe er jenes Wort: ‚die Gläubigen waren nur *Ein Herz* und *Eine Seele*‘ näher in's Auge und er wird einſehen, wie der Ausſpruch: ‚ich und der Vater ſind Eins,‘ zu verſtehen ſei. Wir verehren alſo nur Einen Gott, Vater und Sohn, *keineswegs aber ein Weſen, das erſt vor Kurzem entſtanden und vorher nicht geweſen iſt*, denn wir glauben Demjenigen, der geſagt hat: ‚bevor Abraham war, bin ich,‘ und: ‚ich bin die Wahrheit.‘ Keiner aus uns iſt ſo beſchränkten Geiſtes, daß er meinte, die ſubſtantielle Wahrheit habe vor dem Erſcheinen Chriſti nicht exiſtirt.“ Offenbar iſt dieſe Aeußerung viel zu allgemein gehalten, als daß ſie ſpeciell auf Beryllus bezogen werden müßte. Origenes kann eben ſo gut die ganze *Klaſſe*

ſtaniſchen Vorſtellung der Trinität. Theol. Zeitſchrift von *Schleiermacher*, *de Wette* ꝛc. III. Heft. S. 355.

1) Orig. advers. Celsum. VIII. 12.

2) Orig. l. c.

derjenigen Unitarier, deren Führer Praxeas, Noetus waren, dem Celſus gegenüber im Auge gehabt haben, und wenn Schleiermacher zu den Worten: *καὶ οὐχ οὕτω τις ἡμῶν* ꝛc. bemerkt, ſie ſeyen recht eigentlich wie eines der Argumente aus, deren ſich Origenes gegen Beryllus bedient habe, ſo treffen ſie eben ſo gut den Noetus, in deſſen Syſtem der *ἔναγχος φανεὶς, ὡς πρότερον οὐκ ὤν* jedenfalls als letzte Conſequenz gelegen iſt,[1]) wenn er die nämlichen Worte auch nicht gebrauchte, — endlich iſt der letztgenannte Ausdruck der Terminologie des Beryllus ganz fremd, die Origenes kennen mußte und gewiß berückſichtigt hätte, wenn er denſelben ſpeciell hätte bekämpfen wollen. Eine nicht größere Wahrſcheinlichkeit der ſpeciellen Beziehung auf den Beryllus kann die andere der angeführten Stellen in Anſpruch nehmen, die ſich in ſeinem Commentar zum Evangelium des Johannes findet.[2]) Bei der Erklärung der Worte: „*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* ꝛc.“ macht er die Bemerkung, daß mit dem Einen Worte *θεός* beide Hypoſtaſen, Vater und Sohn, in der Schrift bezeichnet werden, mit *ὁ θεός* der Vater, mit *θεός* der Sohn, und fügt bei:[3]) Hier findet dasjenige ſeine Erledigung, was ſchon viele und gottesfürchtige Männer verwirrt hat, die befürchten, zwei Götter zu verehren, und deßwegen in irrthümliche und gotteslaſterliche Lehren verfallen, indem ſie bald die ſelbſtſtändige Perſönlichkeit des Sohnes läugnen, bald behaupten, er ſei nur dem Namen nach Gott, — oder ſie läugnen ſeine Gottheit geradezu und halten ihn nur inſofern für verſchieden vom Vater, als er eine Umſchreibung

1) Theodoret. haeret. fabul. III. 3.
2) Orig. comment. in Joann. Tom. II. c. 2.
3) Orig. l. c.

ſeines Weſens iſt.“ — Es leuchtet ein, daß dieſe Aeußerung noch allgemeiner gehalten iſt als die obige, und wenn beſonders der Ausdruck *κατὰ περιγραφήν*, den Euſebius allerdings von Beryllus gebrauchte, betont worden iſt, ſo beweist dieſes deßwegen nichts, weil Origenes, wie überhaupt die Väter ſeiner Zeit, dieſen Ausdruck an vielen Stellen gebrauchen, wo von der Lehre des Beryllus gar nicht die Rede iſt.[1])

Wenn es nun ſchon für die Unterſuchung über die Lehre des Beryllus ein großer Uebelſtand iſt, daß die Notizen über dieſelbe ſo ſpärlich fließen; ſo tritt noch ein weiterer dadurch hinzu, daß ſelbſt dieſe wenigen Andeutungen dunkel und der manigfaltigſten Interpretationen fähig ſind, die ſie auch erfahren haben. — Die ganze Frage indeſſen, um die es ſich hier handelt, dreht ſich um die zwei Hauptpunkte: 1) was lehrte Beryllus von dem Daſein des Erlöſers vor deſſen Menſchwerdung und 2) welche Vorſtellung hatte er von ihm nach ſeiner Erſcheinung auf Erden? — Was das Erſtere betrifft, ſo wird faſt allgemein Folgendes als ſeine Lehre angeſehen: Es iſt nur Ein Gott, Ein unendliches, unbegrenztes Weſen und der Sohn (*σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν*) präexiſtirte vor ſeiner Incarnation nicht als ſelbſtſtändige Perſon nach eigener Weſensumſchreibung neben dem Vater (*μὴ προϋφεστάναι κατ᾽ ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν*), ſondern unperſönlich als Moment ſeines Weſens oder nur in ſeinem Rathſchluſſe.[2]) Dieſe Auffaſſung liegt ſo klar in den

1) Orig. comment. in Joann. Tom. I. c. 42.

2) Origenes Opp. Tom. IV. p. 695: „sed et eos, qui hominem dicunt dominum Jesum *praecognitum et praedestinatum,*

angeführten Stellen der kirchlichen Auctoren, daß wir, zumal bei der großen Uebereinſtimmung der Interpreten, einen nähern Nachweis für überflüſſig halten. Nur zwei Anſichten, die allein abweichen, müſſen wir noch berühren. Die eine gehört dem großen Kirchenhiſtoriker Tillemont, die andere dem gelehrten Huetius an. Erſterer[1]) nimmt den Beryllus mit der Bemerkung in Schutz, daß er vollſtändig die orthodore Anſicht gehabt, wornach der Sohn vom Vater nicht in der Weiſe unterſchieden ſei, daß er dem Weſen nach eine eigene Gottheit habe: nicht den Beryllus klage Euſebius an, wie in ſeiner Abſicht gelegen, ſondern nur ſich ſelbſt, ſofern er faktiſch zugeſtehe, der arianiſchen Häreſie zu huldigen, die allerdings behaupten könne, Vater und Sohn ſeien dem Weſen nach verſchieden.“ Abgeſehen davon, daß dieſe Anſicht ſchon dem einfachen Wortlaute des Euſebius widerſpricht: was ſollte den Letztern zu dieſer Beſchuldigung des Beryllus veranlaßt haben? Es laſſen ſich nur zwei Fälle denken: entweder kannte er die kirchliche Lehre von der Weſenseinheit des Sohnes mit dem Vater nicht, und ſeine Beſchuldigung iſt die unſchuldige Folge dieſer Unwiſſenheit, oder er will ſich offen und mit Abſicht für einen Arianer erklären und die entgegenſtehende orthodore Anſicht des Beryllus bekämpfen. Das Erſtere iſt unmöglich,[2]) und das Letztere bei den Verhältniſſen, in welchen Euſebius lebte, und dem Charakter, den er überall zu Tage trägt, unglaublich. Dieſelbe

qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exatiterit etc.

1) Tillemont, Memoires pour servir à l'histoire ecclesiast. Tom. III. p. 771.

2) Eus. H. E. I. 2.

Tendenz, den Beryllus von allem Irrthume freizuſprechen, verfolgt Huetius, wenn gleich nicht ſo apodiktiſch, wie Tillemont. Er bemerkt: [1] „bei den alten Schriftſtellern habe der Ausdruck οὐσία eine doppelte Bedeutung: Subſtanz und Perſon. Gebrauche Euſebius dieſes Wort in erſterer Bedeutung, ſo habe Beryllus nicht geirrt, indem Vater und Sohn ſubſtantialiter nicht verſchieden ſeien; wohl aber dann liege ein Irrthum vor, wenn die letztere anzunehmen ſei, denn Vater und Sohn ſeien nicht Eine Perſon.“ — Es läßt ſich allerdings nicht läugnen, daß οὐσία dieſe doppelte Bedeutung habe, allein dieſe Unterſcheidung findet hier gar keine Anwendung, denn wenn auch das fragliche Wort die Bedeutung von Subſtanz hat, ſo iſt doch *οὐσίας περιγραφή* nichts Anderes, als die für ſich beſtehende, begrenzte und gegen alles Andere abgeſchloſſene Perſönlichkeit. Die göttliche οὐσία, von welcher Euſebius ſpricht, an und für ſich betrachtet, iſt ἀπερίγραπτος, durch keine Grenzen beſchränkt; wird ſie aber nach ihrer Unterſcheidung in drei Perſonen in's Auge gefaßt, ſo kann ſie nicht anders gedacht werden, als gegenſeitig ſich abgrenzend, und inſofern iſt ſie περίγραπτος, [2] eine Begrenzung, die eben Beryllus in Beziehung auf den Sohn läugnete und ſomit die göttliche οἰκονομία aufhob. — Wenn es demnach gewiß iſt, daß Beryllus, die ſelbſtſtändige Perſönlichkeit des Sohnes in Abrede ſtellend, dieſelbe unterſchiedslos im Weſen des Vaters aufgehen

---

1) **Huetius**, Orig. L. I. c. 3.

2) Stephani Thesaur. ling. graec. ed. Lond. p. 3056, conf. Henr. Valesii Adnotationes in Lib. VI. 33. Eusebii H. E. und Mosheim: de rebus Christianorum ante Const. p. 700.

ließ, ſo bietet die andere Frage, wie er ſich den Erlöſer *nach* ſeiner Incarnation gedacht habe, ungleich größere Schwierigkeiten dar, indem ſeine bei Euſebius erwähnte Formel: μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικὴν die verſchiedenartigſten Deutungen zuläßt, die ſich im Allgemeinen nach drei Seiten hin geltend gemacht haben.

Am meiſten Unrecht iſt dem Beryllus von Seiten Derjenigen angethan worden, die ihn ohne Weiteres in die Reihe der *Ebioniten* ſetzen, indem ſie ihm, wie Tillemont,[1] die Lehre unterſchieben, der Erlöſer ſei ſeiner Natur nach ein *einfacher Menſch* (ψιλὸς ἄνθρωπος) geweſen, und das göttliche Prinzip in ihm habe ſich, wie bei den Propheten, auf irgend welche göttliche *Einwirkung* beſchränkt; davon aber könne die Rede nicht ſein, daß Gott *ſubſtantiell* in ihm gewohnt habe. Auf die nämliche Stufe wird Beryllus von *Lange* geſtellt.[2] Die eigenthümliche Anſicht dieſes Gelehrten über die alten Unitarier beſteht in der Behauptung, es habe in der Lehre derſelben gar kein ſpecifiſcher Unterſchied ſtattgefunden: *Alle* ohne Ausnahme haben ſich das edle Ziel geſetzt, den alten, von Chriſtus ausgegangenen, von den Apoſteln verkündigten, aber von der Hierarchie alsbald unterdrückten Kirchenglauben wiederherzuſtellen, der in Chriſto *nie* die Incarnation des perſönlichen Gottes, ſondern nur einen *Menſchen* erblickte, der vermöge ſeiner *moraliſchen Würde* auf's engſte mit dem Einen Vater verbunden ge-

---

1) **Tillemont**, l. c. Tom. III. p. 543.

2) Geſchichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der Nicäniſchen Synode. Leipzig 1831.

weſen, und je höher er in dieſer Beziehung über den Propheten geſtanden, deſto enger habe ſich auch der Vater mit ihm verbunden.[1]) Das Nämliche hat nach Lange auch Beryllus gelehrt.[2]) — Faſſen wir dieſe Anſichten, wornach der Sohn ein bloßer Menſch war, dem der Vater nur virtualiter inwohnte, näher in's Auge, ſo iſt ſchon auf den erſten Anblick erſichtlich, daß Euſebius etwas Anderes unter dem Göttlichen in Chriſtus verſtanden habe, als bloße moraliſche Würde, die ſich eines beſonderen göttlichen Einfluſſes zu erfreuen gehabt hätte: denn nachdem Euſebius dem Beryllus die Negation der perſönlichen Exiſtenz des Erlöſers vor ſeiner Incarnation zugeſchrieben hatte, was können die unmittelbar folgenden Worte: *μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικὴν*, die von dem erſchienenen Erlöſer ſprechen, Anderes bedeuten, als Beryllus habe dem Sohne auch nach der Incarnation die ſelbſtſtändige, perſönliche Exiſtenz in der Weiſe abgeſprochen, daß er an deren Stelle die Gottheit des Vaters ſetzte, die wirklich und nicht bloß virtualiter in ihm gewohnt und ſich thätig erwieſen habe? — Daß aber Beryllus nicht gegen die ſubſtantielle Göttlichkeit des Sohnes überhaupt, ſondern nur gegen ſeine ſelbſtſtändige, vom Vater getrennte Hypoſtaſe und ſomit nur gegen einen vermeintlichen

1) a. a. O. S. 75: „Die Monarchianer verſtanden den Ausdruck θεός von Chriſto gebraucht im Sinne der Worte Jeſu bei Joh. X. 34 bis 36. 1 Cor. VIII. 5. 6. nicht von einer göttlichen Natur oder Hypoſtaſe, ſondern von der Erhabenheit, Würde ſeines Berufs; woraus zugleich folgt, daß ſie Chriſto nur eine menſchliche Natur beilegten, ihn alſo für einen Menſchen hielten.“

2) a. a. O. S. 57—60.

Dualismus angekämpft habe, geht ſodann deutlich aus dem Gebrauche der Worte ἡ θεότης πατρική hervor. Es iſt nämlich ein Unterſchied zwiſchen θεότης und θειότης feſtzuhalten: erſteres bezeichnet ganz ſpeziell die ſubſtantielle Gottheit an und für ſich, ſofern ſie ſich von Allem, was nicht Gott iſt, eſſentialiter unterſcheidet, während letzteres nur eine gewiſſe Annäherung und Aehnlichkeit mit der ſubſtantiellen Gottheit — θεῖόν τι ausdrücken will und auch andern, von Gott an und für ſich unterſchiedenen Dingen zukommen kann, ſofern ſie nur in irgend einer nähern Beziehung zum Göttlichen ſtehen. So kann gewiß den Propheten die θειότης, aber nie die θεότης zugeſchrieben werden: warum thut es aber Beryllus in der angeführten Stelle des Euſebius dennoch, obwohl er in Chriſtus nur einen Propheten erblickte? Warum gebrauchte er in einer ſo wichtigen Sache ein Wort, welches das gar nicht ausdrückte, was er ausſagen wollte, ſondern eher das Gegentheil? Wollen wir demnach die eben angeführte ebionitiſche Anſicht dem Beryllus zuſchreiben, ſo müſſen wir dem gelehrten Biſchofe in Abfaſſung einer dogmatiſchen Formel, die, wie bekannt, anderwärts im Alterthum viele Genauigkeit in Anſpruch nahm, geradezu einen groben und unverzeihlichen Sprachfehler zur Laſt legen, wozu wir ſo lange kein Recht haben, als ſeine Worte noch einer andern Auffaſſung fähig ſind. Wenn wir endlich den bereits erwähnten Bericht des Origenes, dieſes gewichtigen Zeugen in dieſer Sache, neben die hier in Abrede gezogene Anſicht halten, ſo ſteht auch er im Widerſpruch mit der letztern. Denn wenn er den Beryllus ſagen läßt, Chriſtus habe vor ſeiner Incarnation nicht ſubſtantialiter und ſelbſtſtändig exiſtirt, ſo können die unmittelbar folgenden Worte:

„sed homo natus *patris* solam in se habuit deitatem," nichts Anderes ſagen wollen als: der Sohn habe auch *nach* der Menſchwerdung keine vom Vater losgetrennte *Hypoſtaſe* gebildet, wohl aber ſei die Gottheit des Sohnes die *Subſtanz* des Vaters geweſen. — Daß indeſſen in den Worten des Euſebius von einer bloß virtualen *Einwirkung* des Vaters nicht die Rede ſei, hat ein großer Theil der Interpreten deſſelben anerkannt, indem ſie den Beryllus geradezu auf die entgegengeſetzte Seite geſtellt und unter die *Patripaſſianer* eingereiht haben, die im Sohne nichts Anderes erblicken als den incarnirten *Vater ſelbſt*, deſſen *ganze Subſtanz* in die Jungfrau niedergeſtiegen ſei und am Kreuze gelitten habe.[1]) In dieſem Sinne nennt ihn *Wormius*[2]) einen Anhänger des *Praxeas*, aus dem er ſeinen Irrthum geſchöpft habe, und Martini[3]) läßt ihn lehren: „es ſei nicht eine beſondere, vom Vater verſchiedene göttliche Perſon, die ſich mit dem Menſchen Jeſus vereinigt, ſondern die *Gottheit des Vaters ſelbſt*, welche in ihm gewohnt oder ſich durch ihn wirkſam bewieſen habe." Aber auch dieſe Anſicht halten wir nicht für die des Beryllus. Zwar iſt ſie dem Wortlaute des Euſebius viel näher gelegen als die oben angeführte: aber mit *Nothwendigkeit* muß ſie nicht gefolgert werden, inſofern Euſebius nur das bemerkt, der Sohn habe keine eigene Gottheit gehabt, ſondern bloß die des Vaters habe ihm innegewohnt, die *Art und Weiſe*

1) **Mosheim**, de rebus Christ. p. 426 ff. u. 683 ff.

2) Historia Sabelliana, c. II. §. 13.

3) Verſuch einer pragmatiſchen Geſchichte des Dogma von der Gottheit Chriſti. Th. I. S. 149 f.

aber, wie das Letztere der Fall geweſen, vollkommen unentſchieden läßt und insbeſondere nicht im entfernteſten andeutet, die ganze ungetrennte Perſon des Vaters habe ſich in ihn ergoſſen, ſo zwar, daß außer dem Erlöſer während ſeines irdiſchen Wandels anderwärts keine Gottheit mehr exiſtirt habe, was eben die Patripaſſianer behaupteten.[1]) Wenn es hienach zum wenigſten zweifelhaft bleiben muß, ob Beryllus mit der Sekte der Patripaſſianer in Verbindung geſetzt werden dürfe, ſo ſcheint die letztere Annahme auch mit den Nachrichten, die wir über ſeine Perſönlichkeit haben, im Widerſpruche zu ſtehen, denn es iſt nicht wohl denkbar, ein Biſchof von ſo anerkannter Frömmigkeit und ſo großen Verdienſten um ſeine Kirche[2]) habe ſich einer bereits von der Kirche, und zwar in ſeiner unmittelbaren Nähe, bekämpften[3]) Irrlehre angeſchloſſen und einerſeits das ethniſche Element derſelben, wornach Gott Leiden zugeſchrieben werden, andererſeits das pantheiſtiſche, wornach die Transcendenz des Vaters während ſeiner Incarnation im Sohne aufgehoben war, nicht bemerkt und als dem chriſtlichen Bewußtſein widerſprechend zurückgewieſen, und dieſes um ſo mehr, als jede pantheiſtiſche Vorſtellung von Gott dem chriſtlichen Geiſte der damaligen Zeit völlig fremd war. — Demnach werden wir, ſoll überhaupt die Lehre des Beryllus im Syſtem der Unitarier eine Stelle einnehmen, conſequenterweiſe zu einer dritten Anſicht hingetrieben, die zwiſchen den bereits berührten die Mitte hält und mit verſchiedenen Modifikationen

---

1) Mosheim, l. c. p. 684 ff.

2) Hieronym. de script. ecclesiast. c. 60.

3) Hippolyt. contra Noëtum.

vorgetragen worden iſt.[1]) Am klarſten und beſtimmteſten geſchieht dieſes von Neander [2]) Nachdem er die ebionitiſche und patripaſſianiſche Richtung der Unitarier auseinandergeſetzt, ſtellt er den Beryllus in die Mitte von beiden, indem er die Extreme von beiden vermeidend behauptet habe, erſt durch eine Ausſtrahlung oder Emanation aus dem Weſen Gottes des Vaters in einen menſchlichen Körper ſei die Perſönlichkeit des Sohnes Gottes entſtanden. — Wir läugnen nicht, daß dieſe Auffaſſung der Lehre des Beryllus ihre eigenthümlichen Vortheile gewähre und insbeſondere die Art ihrer Entſtehung begreiflich mache, indem er die ſich gegenüberſtehenden Extreme, die ihm ohne Zweifel bekannt waren, vermied und gegen die Ebioniten behauptete, es ſei nicht bloß eine göttliche Einwirkung auf Chriſtus, ſondern eine reale Ausſtrahlung aus dem Weſen des Vaters anzunehmen, und den Patripaſſianern zwar zugeſtand, daß die Gottheit Chriſti die des Vaters ſei, jedoch nicht deſſen ganze Weſenheit, ſondern nur ein Ausfluß ſeiner Subſtanz. Allein trotz der wiſſenſchaftlichen Berechtigung, welche hiemit die Lehre des Beryllus ihrer Zeit gegenüber in Anſpruch nehmen kann, iſt die Annahme, das Göttliche in Chriſtus ſei ein realer Ausfluß aus dem Weſen des Vaters, wenigſtens in der Formel bei Euſebius nicht begründet, denn wie konnte er einen bloßen Ausfluß τὴν θεότητα πατρικὴν nennen?

---

1) Mosheim, de rebus Christ. p. 699—701. Schleiermacher, über den Gegenſatz zwiſchen der Sabellianiſchen und Athanaſianiſchen Vorſtellung ꝛc. S. 332. 334 ff. Ullmann, de Beryllo Bostreno. p. 24 ff.

2) Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. Bd. I. Abth. 3. S. 1014 ff.

Digitized by Google

Wir mögen die oben angegebene Bedeutung von θεότης, wornach es die *volle* göttliche Subſtanz als ſolche bezeichnet, oder den dieſe Bedeutung verſtärkenden Gebrauch des *Artikels* in's Auge faſſen, ſo können wir nicht umhin, dieſe Ausdrucksweiſe, wenn Beryllus damit *wirklich* eine *bloße Emanation* aus dem göttlichen Weſen bezeichnen wollte, eine ſehr ungenaue zu nennen, zugleich aber die hier in Anſpruch genommene Interpretation zu beanſtanden; und wenn auch beſtritten werden könnte, der Ausdruck ἡ θεότης bezeichne an ſich die Gottheit nach ihrem *vollen* Umfange noch nicht, ſo würden wir zu dieſer Annahme dennoch durch die Verbindung hingetrieben werden, in welche er von Beryllus gebracht worden iſt, denn die θεότης πατρική ſteht offenbar im Gegenſatz zur θεότης ἰδία: wenn dieſe die — freilich geläugnete — ſelbſtſtändige *Perſon* des Sohnes bezeichnet, ſo bezeichne jene *die* des *Vaters* und ſomit keine bloß *partielle Ausſtrahlung* derſelben.

Wenn nun die drei angeführten Vorſtellungen von der Gottheit des Erlöſers die einzig möglichen ſind, innerhalb welcher die Speculation derjenigen ſich bewegen konnte und wirklich bewegt hat, die durch das Bekenntniß von drei ſelbſtſtändigen Perſonen in der Gottheit wiederum in den heidniſchen Polytheismus zurückzuſinken glaubten und daher auf jede Weiſe deren *Einheit* feſtzuhalten ſuchten: und wenn keine dieſer Vorſtellungen dem Beryllus zugewieſen werden kann, ſo ſind wir in die Nothwendigkeit verſetzt, eine andere Interpretation ſeiner Formel zu verſuchen, zugleich aber darauf zu verzichten, die Entſtehung derſelben irgend einem *ſpeculativen Intereſſe* des gelehrten Biſchofs zuzuſchreiben. — Die Lehre des Be-

ryllus beſtand in folgenden Sätzen: 1) Chriſtus exiſtirte vor der Incarnation nicht hypoſtatiſch, ſondern verborgen im unendlichen Weſen des Vaters. 2) Erſt *durch* dieſelbe trat die Selbſtunterſcheidung Gottes ein, und der Sohn, *deſſen Weſen die vollſtändigſte Wiederholung des Vaters iſt*, wurde *Menſch*. 3) Der Vater blieb aber dennoch ungetheilt in der Transcendenz zurück, denn ſein Weſen kann nicht vermindert werden. 4) Der Sohn iſt auch *nach* ſeiner Incarnation keine ſelbſtſtändige, für ſich beſtehende Hypoſtaſe, ſondern ſein Weſen iſt *identiſch* mit dem Vater, eben weil er deſſen vollſtändigſte Wiederholung iſt — οὐκ εἶχεν ἰδίαν θεότητα, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην μόνην τὴν πατρικήν. — Wir läugnen nicht, dieſe Auffaſſung der in Frage ſtehenden Lehre erſcheint auf den erſten Anblick ſehr ſeltſam und kaum berechtigt zu ſein, auch nur auf einen mäßigen Grad von Wahrſcheinlichkeit Anſpruch zu machen, inſofern wir bei *jeder* von der kirchlichen Doctrin abweichenden Anſicht vorauszuſetzen gewohnt ſind, ſie verdanke ihr Entſtehen dem Beſtreben des ſubjectiven Denkens, die in jener enthaltenen Geheimniſſe auf irgend eine Weiſe dem Verſtändniſſe näher zu rücken und durch Hinwegräumung des einen oder andern der ſich entgegenſtehenden Momente dem *Begriffe* zugänglicher zu machen. Bei dieſer Vorausſetzung allerdings müßte die Lehre des Beryllus, wie wir ſie angegeben haben, ohne Weiteres als unſtatthaft und unmöglich verworfen werden, denn ſeine Auffaſſung der Perſon Chriſti und deren Verhältniß zum Vater iſt eben ſo unerfaßlich und unbegreiflich als die kirchliche. Aber wenn der ebenerwähnte Maaßſtab, der an *jede* Irrlehre gelegt zu werden pflegt, ſchon an ſich nicht überall anwendbar

ſein dürfte, ſo iſt dieſes bei Beryllus doppelt der Fall: nicht die Speculation ſchuf ſeine Lehre, ſondern die äußern Verhältniſſe, in welchen er ſtand, — nicht dialectiſche Spitzfindigkeit, ſondern unmittelbar practiſche Zwecke, nicht Feindſeligkeit gegen die Kirche, ſondern Liebe zum Chriſtenthume ſind ihre Quelle. Wenn wir dieſes im Folgenden zu begründen ſuchen, ſo müſſen wir näher auf die äußeren Verhältniſſe des Chriſtenthums in Arabien und die Beziehungen eingehen, in welchen es zu den andern Religionen dieſes merkwürdigen Landes ſtand.

Obwohl die directen Nachrichten über die erſten Anfänge und die Verbreitung des Chriſtenthums in Arabien nur ſehr dürftig ſind, ſo läßt ſich doch aus ſeiner geographiſchen Lage und dem lebhaften, ſeit alten Zeiten unterhaltenen Verkehre [1]) mit Paläſtina der Schluß ziehen, daß das Evangelium dort in den früheſten Zeiten Anhänger werde gefunden haben; und wirklich iſt wenn auch nicht gewiß ſo doch ſehr wahrſcheinlich, daß ſchon der Apoſtel Paulus während ſeines Aufenthaltes in Arabien für daſſelbe gewirkt hat [2]). Wenn dieſe Annahme aber ihre Richtigkeit hat, ſo ſcheint der Saame des Evangeliums von dieſer Zeit an nie mehr ganz erſtorben zu ſein, ſondern, ſoweit es die ungünſtigen Verhältniſſe es geſtatteten, immer weiter um ſich gegriffen und feſte Wurzeln gefaßt zu haben: wenigſtens erzählt Euſebius [3]), daß

1) Theodorus Lector, H. E. Lib. XI. §. 58. Philostorgius, H. E. II. 4.

2) Galat. I. 17. Neander, Geſchichte des apoſtoliſchen Zeitalters. I. S. 115 ff. Ullmann, l. c. p. 6.

3) H. E. V. 10.

im zweiten Jahrhundert Pantänus, der nach Arabien [1]) eine Bekehrungsreiſe machte, daſelbſt das Evangelium des Matthäus in hebräiſcher Sprache vorgefunden habe, eine Nachricht, die freilich unentſchieden läßt, ob dieſes Evangelium wirklich in den Händen von Chriſten geweſen ſei; wenn jedoch wahr iſt, was Hieronymus [2]) berichtet, daß Pantänus von den Bewohner Arabiens herbeigerufen worden ſei, ſo geſchah dieſes ohne Zweifel von Chriſten, die ſchon jetzt, wie ſpäter im dritten Jahrhundert, von Alexandrien ſich chriſtliche Lehrer erbaten. Das zuletzt Berührte bezieht ſich auf Origenes, der öfters in Arabien anweſend war. Während nämlich der große Lehrer, ſo berichtet Euſebius [3]), noch in Alexandrien lebte, traf daſelbſt bei dem dortigen Biſchofe Demetrius und dem Statthalter von Egypten ein Soldat ein, der von dem (römiſchen) Präfecten Arabiens (παρὰ τοῦ τῆς Ἀραβίας ἡγουμένου) Briefe überbrachte, in welchen dieſer den Origenes zu ſich verlangte, um von ihm über chriſtliche Wahrheiten unterrichtet zu werden, ein Verlangen, dem Origenes bereitwillig und mit dem beſten Erfolge entſprach, das aber, gleichviel ob dieſer ἡγούμενος Chriſt oder Heide war, jedenfalls ſo viel beweiſt, daß das Chriſtenthum bereits das Augenmerk Vieler auf ſich gezogen hatte und ſeine Lehren zu großem Anſehen gelangt waren. Von nicht minder glücklichem Erfolge waren zwei weitere Reiſen gekrönt, die Origenes, von den arabiſchen Biſchöfen herbeigerufen, dorthin unternahm: das erſtemal in der

1) Mosheim, de rebus Christ. p. 206.

2) Hieronym. de script. eccles. c. 36.

3) H. E. VI. 19.

Digitized by Google

Sache des Beryllus, das zweitemal, um eine Häreſie zu bekämpfen, von der wir weiter nichts wiſſen, als daß ſie die Unſterblichkeit der Seele nach dem Tode des Leibes läugnete, behauptend, die Seele kehre erſt am Tage der allgemeinen Auferſtehung wieder in den Leib zurück [1]) — Dieſe und andere Irrlehren, die um dieſelbe Zeit in Arabien auftauchten und unter dem Namen der Elkeſaiten [2]) und der Collyridianer [3]) bekannt ſind, ſo wie der Umſtand, daß in dieſen und den folgenden Jahrhunderten arabiſche Biſchöfe auf Concilien zuſammentraten und im vierten Jahrhunderte ſchon ein chriſtlicher König auf dem Throne der Homeriten ſaß [4]), beweiſen, daß das Chriſtenthum in Arabien zur Zeit des Beryllus viele Anhänger gezählt habe; zugleich aber kann nicht geläugnet werden, daß die Kirche noch keines ruhigen und geordneten Zuſtandes ſich erfreute, ſondern durch unklare und ſchwankende Begriffe über chriſtliche Lehren und durch die Secten, welche ihnen anhiengen, vielfach in ſich ſelbſt zerriſſen war; auch die Biſchöfe ſcheinen nicht viel Kraft und Gelehrſamkeit beſeſſen zu haben, da ſie zum öftern des Origenes bedurften, um dogmatiſche Streitigkeiten beizulegen. — Aber dieſer traurige Zuſtand innerer Spaltung, der auch in ſpäterer Zeit nie ganz aus dieſem Lande wich [5]), iſt

1) Euseb. H. E. VI. 37.

2) Eusep. H. E. VI. 38. Epiphan. haeres. 19.

3) Epiphan. l. c. 79.

4) Schultens, Hist. Joctanidarum. p. 33. 34.

5) Noch Mahomet nimmt Sur. 6. 159 von den vielen chriſtlichen Sekten Veranlaſſung, ſeine Gläubigen vor ſolchen Spaltungen zu warnen und Sur. 5. 15 wird auf die vielen Uneinigkeiten, die die chriſtliche Religion verwirrten, angeſpielt als eine Folge der Vernachläſſigung des

nicht die einzige Seite, die wir an der arabiſchen Kirche zu beklagen haben: noch viel ungünſtiger ſind die Verhältniſſe, in welchen ſie nach Außen zu den übrigen Religionen ſtand. Neben den Bekennern der Landesreligion und den Zabiern, die dem Sterndienſte huldigten, waren die Chriſten auch von den *Juden* auf allen Seiten umgeben. Dieſe Letztern, die unſere beſondere Aufmerkſamkeit hier in Anſpruch nehmen, waren ſchon viele Jahrhunderte vor Chriſtus nach Arabien vorgedrungen aus verſchiedenen Veranlaſſungen, die wir übergehen; aber *maſſenhaften Auswanderungen* begegnen wir, ſo oft irgend ein Nationalunglück ſie nöthigte, in der arabiſchen Wüſte einen Zufluchtsort zu ſuchen. So in den Zeiten der Maccabäer: Viele der dem Geſetze getreuen Männer flohen mit ihren Familien und ihrem Vermögen nach Arabien, um dort vor der Wuth des Tyrannen, der Religion und Tempel ſchändete, geſichert zu ſein und der vaterländiſchen Religion dienen zu können. Von noch größerem Erfolge für die Vermehrung der Juden mag die Eroberung vieler Städte an der arabiſchen Grenze durch Judas Maccabäus geweſen ſein, unter welchen gerade auch Boſtra genannt wird[1]). Deßgleichen meldet *Strabo*[2]), daß zu ſeiner Zeit viele Juden mit Gallus nach Arabien gezogen ſeien. Den bedeutendſten Zuwachs aber haben die arabiſchen Juden durch die Zerſtörung Jeruſalems und die Auflöſung ihres Reiches erhalten: durch dieſes unglück-

Evangeliums. Nähere Bezeichnungen der Grundſätze einzelner Partheien finden ſich an verſchiedenen Orten des Korans, z. B. Sur. 4. 169; 5. 81.

1) 1 Maccab. 5, 25 ff.

2) Rerum geograph. Lib. 17. c. 4. §. 23 ff.

liche Ereigniß waren ſie genöthigt, in allen Ländern ihre Zufluchtsſtätten zu ſuchen und ohne Zweifel hat ſich eine große Zahl nach Arabien begeben, theils weil ſie dort eine Menge bereits angeſiedelter Volksgenoſſen zu finden hofften, theils weil dieſes Land ihnen am nächſten lag; und bald nachher finden wir wirklich zahlreiche Stämme, die ausſchließlich die jüdiſche Religion bekannten[1]). — In beſonders großer Anzahl aber lebten ſeit Jahrhunderten die Juden in der Provinz Jemen, unabhängig und den Nachbarn furchtbar: ſchon im Jahre 120 vor Chriſtus ſaß hier ein Jude auf dem Throne und bis ins ſechste Jahrhundert beſtand dieſes jüdiſche Königreich mit wenigen Unterbrechungen, auf die ganze Halbinſel großen Einfluß übend. — Wenn nun ſchon aus dem Angeführten zur Genüge hervorgeht, wie weitverbreitet und mächtig das Judenthum in Arabien müſſe geweſen ſein, ſo wird dieſes noch durch einen merkwürdigen Umſtand weiter beſtätigt, den Meſud aufbewahrt hat[2]). Ein Joctanide Namens Seif, der Sohn des Königs Jecſoum, begab ſich zum perſiſchen Könige Anuſchirwan, um deſſen Hülfe für ſeine bedrängten Brüder anzuflehen: nachdem er ſieben Jahre an ſeinem Hofe verweilt, wurde dieſe ihm mit dem Bemerken verweigert: ihr Araber ſeid Juden, aber die Haſſinier ſind Chriſten. —

Wenn wir nun aber die weitere Frage unterſuchen, in welches Verhältniß ſich die arabiſchen Juden zu den dortigen Chriſten werden geſetzt haben, ſo können wir ſchon zum Voraus um die Antwort nicht verlegen ſein,

---

1) Schultens, Hist. Joctanid. p. 61. 62.

2) Schultens, l. c. p. 145.

wenn wir den cyniſchen Fanatismus betrachten, den ſie in andern Ländern gegen alles Chriſtliche an den Tag gelegt haben. Je weniger ſie in dem gekreuzigten Nazaräer die Hoffnungen verwirklicht ſahen, die ſie von ihrem Meſſias hegten, je mehr ſie vielmehr unter dem Scepter auswärtiger Machthaber ſeufzten, oder vom eigenen Heerde vertrieben unter fremden Völkern leben mußten, deſto glühender loderte ihr Haß empor gegen die Kirche des neuen Bundes, deren bloßes Daſein ſchon die Endſchaft des Geſetzes verkündigte. Der Stolz, den ihnen der Gedanke, Gottes auserwähltes Volk zu ſein, einflößte, die Verachtung, mit der ſie auf andere Völker herabzublicken gewohnt waren, verwandelte ſich den Chriſten gegenüber in bittere Feindſchaft: die Chriſten erkennen das alte Teſtament an, ſo lautete ihr Argument, und läugnen doch deſſen Auctorität, darum ſind ſie noch weniger zu entſchuldigen, als die Götzendiener. Von dieſen Geſinnungen ausgehend, die ſie mit beiſpielloſer Hartnäckigkeit feſthielten, war ihr Beſtreben vor Allem dahin gerichtet, Chriſti Gottheit, die noch außerdem mit ihrem abſtracten Monotheismus im Widerſpruche ſtand, um jeden Preis und mit jedem Mittel zu beſtreiten, um die letzte Spur dieſes Glaubens vom Angeſichte der Erde zu vertilgen. Davon iſt Zeuge jede Seite jener Schriften, in welchen die Väter der Kirche gegen die Juden kämpfen. Der Dialog des Juſtinus mit dem Juden Tryphon handelt faſt durchgängig von der vorzeitlichen Exiſtenz Chriſti, von ſeiner Menſchwerdung und ſeiner Meſſiaswürde, in welcher die Propheten ihre Erfüllung gefunden haben. Die ἀπόδειξις πρὸς τοὺς Ἰουδαίους des Hippolytus hat den Schriftbeweis derſelben Meſſiaswürde zu ihrem Gegenſtande und

daſſelbe Thema behandelt Tertullian in ſeiner Schrift **adversus Judaeos**. Die Reihe der Jahrhunderte, die politiſche Unmacht des Judenthums waren nicht im Stande, ihren Starrſinn zu beugen: jedes Lebenszeichen der immer mehr aufblühenden Kirche war ihm eine Aufforderung zu erneutem Kampfe, jeder Zufall, der ihm irgend welche äußere Macht in die Hände gab, wurde dazu benützt, die Waffen der Verfolgung gegen die Gläubigen zu kehren. Noch im vierten Jahrhunderte fielen in Perſien unter Schabur II. Tauſende von Chriſten dem Neide der beim Hofe damals einflußreichen Juden, welche die glückliche Lage der dortigen Chriſten mit Beſorgniß um die eigene Religion erfüllte[1]) — Nicht anders verhält es ſich mit

---

1) Nachdem Sozomenus H. E. II. 9. bemerkt hatte, wie in Perſien die Zahl der chriſtlichen Prieſter und Diakonen immer mehr zugenommen, wie dieſes aber die Magier nur ſehr ungern geſehen haben, fährt er alſo fort: *ἐλύπει δὲ καὶ ἰουδαίους τρόπον τινά φύσει ὑπὸ βασκανίας πρὸς τὸ δόγμα τῶν χριστιανῶν ἐκπεπολεμωμένους*; aus dieſem Grunde haben ſie ſodann in Verbindung mit den Magiern die Chriſten des Einverſtändniſſes mit dem römiſchen Kaiſer beſchuldigt und ſo die erwähnte Verfolgung verurſacht. Es iſt indeſſen dem Berichte des Sozomenus in dieſer Sache Partheilichkeit vorgeworfen und behauptet worden (Joſt, Geſchichte der Israeliten. Berlin, 1824. IV. S. 320 ff.), nicht aus Haß gegen die Chriſten als ſolche, ſondern nur, weil ſie durch ihre Religion mit dem Feinde der Perſer verbunden geweſen, haben die Juden aus Patriotismus ſich gegen ſie erklärt: allein abgeſehen davon, daß der Patriotismus der Juden nach Auflöſung ihres Reiches nirgends ſehr groß war. fehlt dieſer Behauptung auch jeder poſitive Nachweis. Wir haben daher keinen Grund, den Bericht des Sozomenus zu verwerfen, zumal, da die Geſinnungen, die er den perſiſchen Juden zuſchreibt, auch eine weitere Thatſache erklären, wornach ſie bei einer Krankheit der Königin ihre chriſtliche Umgebung der Giftmiſcherei bezüchtigten und dem Tode überlieferten, was nicht wohl ihrem Patriotismus zugeſchrieben werden kann.

den Geſinnungen ihrer Volksgenoſſen in Arabien, wo ſie auf dem Throne ſaßen: auch hier blieben ſie unverrückt in ihrem Particularismus befangen und noch der Koran bezeichnet ſie ſehr häufig als unruhige, zankſüchtige und heimtückiſche Menſchen, die hartnäckig bei ihren Irrthümern verharrend mit dem unerträglichſten Stolze gegen Andere erfüllt ſeien. Ueber ihr Verhalten gegen die dortigen Chriſten haben wir indeſſen ſpecielle Nachrichten, die zwar nicht unmittelbar auf die Zeit des Beryllus ſich beziehen, aber immerhin auf dieſelbe ſchließen laſſen. Zum Beweiſe, daß ſie noch nach Beryllus vom glühendſten Haſſe gegen die Chriſten erfüllt waren und daß beſonders das Dogma von der Gottheit Chriſti die Urſache deſſelben geweſen ſei, laſſen wir hier einen Brief des letzten jüdiſchen Königs, den der Biſchof Simeon von Betharſam aufbewahrt hat[1], hier folgen: „Du wirſt, ſchreibt der Chriſtenverfolger Dhu-Nowas an den König Monder, du wirſt bereits erfahren haben, mein Bruder, daß der König, den die Aethiopier über unſer Land geſetzt hatten, geſtorben iſt. Da aber die Aethiopier wegen des eingetretenen Winters zu uns nicht herüberkommen konnten, um uns, wie ſie gewohnt ſind, einen chriſtlichen König zu ſetzen, ſo habe ich mich des ganzen Gebiets Homeriens bemächtigt. Ich habe ſodann Alle, die an Chriſtum glaubten, gefangen genommen und ihnen mit dem Tode gedroht, falls ſie nicht Juden werden wollten. Zweihundert und achtzig Prieſter, die ſich vorfanden, habe ich nebſt den Aethiopiern, die die

1) Assemani, Biblioth. orient. Tom. I. p. 365 sqq. Vgl. Baronii Annales ad ann. 522.

Kirche bewachten, hinrichten laſſen. Ihre Kirche aber habe ich in eine Synagoge umgewandelt. Sodann zog ich mit hundert und zwanzigtauſend Mann nach Nagran, dem Sitze ihres Königs. Als ich die Stadt lange vergebens belagert, ſandte ich ihnen die eidliche Verſicherung, ihrer zu ſchonen, jedoch in der Abſicht, mein Wort gegen die Chriſten, meine Feinde, nicht zu halten. Nachdem ich ſo der Stadt Meiſter geworden, befahl ich ihnen, mir ihr Gold, Silber und ſonſtiges Vermögen auszuliefern, — was ich auch in Empfang nahm. Alsdann fragte ich nach ihrem Biſchofe Paulus, allein ſie erwiederten, daß derſelbe bereits geſtorben ſei, was ich anfangs nicht glaubte; als ſie mir aber ſeinen Grabeshügel zeigten, ließ ich ſeine Gebeine herausnehmen und verbrennen. Ihre Kirche, ihre Prieſter und Alle, die in dieſelbe geflohen waren, übergab ich den Flammen. Die Uebrigen aber wollte ich nöthigen, Chriſto und dem Kreuze abzuſchwören. Dieß verweigerten ſie ſtandhaft, nannten ihn einen Gott und den Sohn des Höchſten und verſicherten, der Tod, den ſie für ihn erleiden, ſei dem Leben vorzuziehen. Ihr Oberhaupt aber ſprach ſehr frech gegen mich und beleidigte mich. Ich ließ alle Vornehmen hinrichten. Die Frauen aber ermahnte ich, ſie möchten für ſich und ihre Kinder beſorgt ſein. Aber ſie ließen ſich ſo wenig von uns bewegen, daß ſie ſich vielmehr beklagten, die bereits getödteten Jungfrauen ſeien ihnen im Tode zuvorgekommen. Wir ließen ſie hinrichten. Nur die Ruma, die Gemahlin desjenigen, der zum König beſtimmt war, wollten wir nicht tödten, wenn ſie ihrer Töchter ſchonen, der chriſtlichen Religion entſagen und das Judenthum annehmen wollte; wir verſprachen ihr zugleich die Zurück-

gabe ihrer Kinder und ihres Vermögens. Aber kaum war ſie von uns hinweggegangen, ſo entblößte ſie ihr Angeſicht und lief durch alle Straßen, das Volk auffordernd, für Chriſto zu ſterben: ‚Betet für mich, Brüder, daß Chriſtus der Herr mich aufnehme und mir verzeihen möge, daß ich meinen Mann um drei Tage überlebe.‘ Wir vernahmen den hiedurch entſtandenen Lärm, und erfuhren durch unſere Kundſchafter, daß Ruma eine ſolche Aufregung veranlaßt hätte. Als ſie aus der Stadt zurückgekehrt war, führte ſie ihre Töchter an der Hand, die wie Bräute geſchmückt waren, ſie trat vor uns hin, löſte ihre Haare auf und reichte ihren Nacken dar, ausrufend: wir ſind Chriſten, wir wollen für Chriſto ſterben, enthaupte uns, und ſende uns zu unſern Brüdern und Schweſtern und zum Vater meiner Kinder. Auch jetzt noch ſuchte ich ſie zur Verläugnung Chriſti oder doch wenigſtens dahin zu vermögen, *daß ſie Chriſtum einen Menſchen nennete.* Aber es gelang mir nicht. Als ich daher einſah, daß ſie durch Nichts zu bewegen ſei, ließ ich ſie, um zugleich die Chriſten dadurch zu ſchrecken, niederwerfen, ihre Töchter enthaupten, ihr Blut in den Mund der Mutter fließen und dieſe darauf ſelbſt hinrichten. Meine Prieſter aber und ich hielten es für unrecht, die Kinder wegen ihrer Eltern zu tödten (was ja auch unſer Geſetz verbietet); ich habe daher befohlen, daß die Kinder von unſern Soldaten auferzogen würden, damit ſie, zur Reife der Jahre gelangt, entweder die jüdiſche Religion annehmen oder aber, wenn ſie das Chriſtenthum vorziehen ſollten, des Todes ſterben. — Dieſes glaubte ich dir, o König, ſchreiben zu ſollen, um dich zugleich zu ermahnen, daß du keine Chriſten in deinem Reiche duldeſt, wenn ſie nicht etwa

Digitized by Google

ihre Religion mit der deinigen vertauſchen wollten. Die Juden aber, meine Brüder, hege mit derſelben Sorgfalt, wie bisher, wofür ich dir Gegendienſte leiſten werde: du brauchſt mich nur wiſſen zu laſſen, welche dir die angenehmſten ſein werden.“

Wenn dieſer merkwürdige Brief, deſſen Aechtheit der Hauptſache nach wir zu beanſtanden keinen Grund haben, den Beweis liefert, daß auch in Arabien das Dogma von der Gottheit Chriſti den Juden beſonders anſtößig geweſen ſei und dieſelben veranlaßt habe, die Chriſten zu verfolgen, ſo weist auf das Nämliche noch eine andere und zwar ältere Thatſache hin. Es wird einer Disputation zwiſchen Chriſten und Juden erwähnt[1]), bei welcher beide Theile von eigenen Sprechern vertreten waren. Nachdem ſie drei Tage gedauert, ſchloß Herbanus, der die Sache der Juden verfocht, mit der Bemerkung, daß, wenn Chriſtus im Himmel lebte, er auf das Gebet der Gläubigen auch erſcheinen könnte und ſie dann keinen Anſtand mehr nehmen würden, an ihn zu glauben. Alles anweſende Volk rief hierauf: „zeiget uns euern Chriſtus und wir werden Chriſten.“ In demſelben Augenblicke, ſo wird erzählt, erſchien Chriſtus auch wirklich vor den Augen Aller in ſeiner himmliſchen Glorie und ſämmtliche Juden ließen ſich taufen. Wir ſind weit entfernt, das hier Erzählte durchaus für hiſtoriſche Thatſache zu erklären, aber ſo viel geht doch aus der jedenfalls auf einer hiſtoriſchen Grundlage ruhenden Sage hervor, daß die Gottheit Chriſti derjenige Punkt geweſen ſei, der von Seiten der arabiſchen Juden am heftigſten angefochten worden iſt.

---

1) Les libres sacrés de l'Orient par G. Pauthier, p. 472.

Kehren wir jetzt zu Beryllus zurück, ſo war deſſen Aufgabe, die er als Biſchof hatte, in dieſen Verhältniſſen gewiß eine ſehr ſchwierige. Auf der einen Seite ſah er das Chriſtenthum in ſich ſelbſt zerriſſen als ein Tummelplatz der verſchiedenartigſten Meinungen und Irrthümer, die mit jedem neuen Tage neue Verwirrungen hervorriefen und den poſitiven Grund der chriſtlichen Lehre immer mehr in ein Gewirre ſubjectiver Anſichten aufzulöſen drohten; auf der andern Seite erkannte er im Judenthume, das ihn, nach der geographiſchen Lage ſeines Biſchofſitzes zu ſchließen, ſehr zahlreich und von allen Seiten umgab, einen noch viel gefährlicheren Feind der orthodoxen Kirche, der, wenn er auch nicht gerade in offener Verfolgung ſeinen Fanatismus kund gab, doch im Stande war, die in ihrem Glauben noch nicht erſtarkten Chriſten an ſich zu ziehen und von der Kirche abzuwenden, wobei ihm auch der Umſtand trefflich zu ſtatten kam, daß ſein Monotheismus dem verſtändigen Denken viel näher lag, als das chriſtliche Trinitätsdogma, das er in der damaligen Zeit um ſo mehr zu bekämpfen ſich aufgefordert fühlen mußte, als es von den Alexandrinern ſehr entſchieden hervorgehoben wurde, was in Arabien nicht unbekannt bleiben konnte, da dieſes Land, wie die Geſchichte des Origenes lehrt, in ſehr lebhaftem Verkehre mit jener Pflanzſchule chriſtlicher Gelehrſamkeit ſtand. Gegenüber von ſolchen Feinden mußte Beryllus auf Mittel bedacht ſein, durch die er wenigſtens noch ſo viel zu retten vermochte, als gerettet werden konnte: in dieſer Abſicht wollte er die Trinitätslehre der monotheiſtiſchen Gottesidee der Juden näher rücken und das Schroffe und Anſtößige derſelben entfernen. Mit ſorgfältiger Vermeidung der bisherigen

Verſuche dieſer Art, welche von der Kirche als Häreſien verworfen worden waren und mit denen er nachweislich in keiner äußern Beziehung ſtand, ſuchte der fromme Biſchof die Würde des Sohnes zwar möglichſt zu ſteigern und der kirchlichen Lehre nahe zu bringen, aber zu einer ſelbſtſtändigen Perſon konnte er ihn nicht erheben. Er ſtellte daher die ſelbſtſtändige Hypoſtaſe des Sohnes vor ſeiner Incarnation geradezu in Abrede, wie die Juden — erſt bei der Menſchwerdung ließ er die Selbſtunterſcheidung Gottes eintreten: der Vater trat aus ſich ſelbſt heraus und brachte den Sohn hervor als die vollſtändigſte Wiederholung ſeines Weſens, aber dieſer iſt noch keine Perſon für ſich, dieſes iſt er vielmehr nur in Verbindung mit dem Vater, und erſt durch die Vereinigung mit der menſchlichen Seele wird er ſelbſtſtändige Perſönlichkeit. Der auf Erden wandelnde Erlöſer war daher allerdings eine göttliche Perſon, aber nicht an und für ſich, wie die Kirche lehrte, ſondern nur mit Beziehung auf die ſelbſtbewußte Seele, mit der er ſich verbunden hatte, das eigentlich und ausſchließlich Göttliche in ihm war die für ſich allein unperſönliche Weſenheit des Vaters, die er dem Sohne mittheilte, und in dieſem Sinne konnte Beryllus ſeinen zwiſchen Chriſtenthum und Judenthum unbeſtimmt in der Mitte ſchwebenden Begriff vom Erlöſer mit Recht in die Formel faſſen: *ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν οὐκ εἶχεν ἰδίαν θεότητα, ἀλλὰ μόνην τὴν πατρικὴν αὐτῷ ἐμπολιτευομένην*, oder wie Gennadius ihn ausdrückt: **antequam ex virgine nasceretur, deus non fuit**, d. h. erſt durch die Geburt aus der Jungfrau wurde er ſelbſtſtändige göttliche Perſon. — Wir geben gerne zu, daß

mit dieſer Anſicht von Chriſtus die Juden ſich noch lange nicht zufrieden ſtellen konnten, weil ſie, mit der ihrigen verglichen, noch viel zu hoch ſtand, aber ein Mittel, ihre Angriffe abzuſtumpfen und ihren Monotheismus, wenn auch nur einigermaßen, anzuerkennen, war ſie immerhin — und mehr lag in der Abſicht ihres Urhebers nicht. Daß Beryllus aber wirklich nur von dieſer guten Abſicht geleitet geweſen, dafür ſcheint auch der Umſtand zu ſprechen, daß er ſich ſo bereitwillig von Origenes belehren ließ, was ſicher nicht geſchehen wäre, wenn irgend ein ſpeculatives Intereſſe, philoſophiſcher Wiſſensſtolz oder Leidenſchaftlichkeit die Urſache ſeines Irrthums geweſen wäre. Zwar iſt die Aufrichtigkeit dieſer Bekehrung in neuerer Zeit vielfach in Zweifel gezogen[1]) und bemerkt worden, er habe dieſen Schritt vielleicht nur aus Furcht vor der kirchlichen Excommunication gethan: allein abgeſehen davon, daß ſich hiefür kein hiſtoriſches Zeugniß anführen läßt, ſpricht auch der Umſtand keineswegs für dieſe Vermuthung, daß die Biſchöfe den Origenes herbeigerufen haben, denn wenn ſie ihn durch das bloße Uebergewicht ihrer Zahl hätten unterdrücken wollen, würden ſie des Origenes nicht bedurft haben; endlich wäre ſchwer einzuſehen, wie ſich Beryllus hätte veranlaßt fühlen können, dem Origenes nachher in mehreren Briefen ſeine Dank-

1) Schleiermacher, a. a. O. S. 352 f.: „Freilich könnte man noch fragen, in wie weit Beryllus überhaupt nachgegeben habe, und wie weit wir uns anf den Bericht des Euſebius verlaſſen dürfen. Dieſer hatte zwar die Verhandlungen der Synode zu Boſtra vor ſich; allein wer bürgt uns dafür, daß nicht Beryll's Erklärungen auf die eine oder andere Art beſchränkt waren, was aber von der gegneriſchen, auf der Synode vorherrſchenden Parthei überſehen, oder abſichtlich, ihm beides nicht unerwünſcht, übergangen wurde.“

barkeit auszudrücken, — und annehmen, auch dieſes ſei bloße Heuchelei geweſen, hieße bei einem ſonſt frommen und verdienten Manne doch den Scepticismus zu weit treiben.

Es iſt noch eine weitere Frage hier zu berühren, die in der Darſtellung der Lehre des Beryllus eine Hauptſtelle einzunehmen pflegt: ob er nämlich Chriſto eine menſchliche Seele zugeſchrieben oder an deren Stelle das göttliche Prinzip geſtellt habe. Es kann nach dem Bisherigen gar keinem Zweifel unterliegen, daß Beryllus das Erſtere behauptet habe, denn die Verbindung des vom Vater nicht perſönlich unterſchiedenen Weſens mit einer menſchlichen Seele iſt die ausſchließliche Bedingung der Perſönlichkeit des Sohnes nach ſeiner Erſcheinung. Zwar wird gegen dieſe Behauptung die ſchon oben berührte Aeußerung des Socrates (H. E. III. 7.) geltend gemacht, wornach er von der Boſtreniſchen Synode bemerkt, ſie habe in ihrem Schreiben an den Beryllus beſonders hervorgehoben, daß Chriſtus nicht bloß Fleiſch, ſondern auch eine menſchliche Seele angenommen habe, was auszuſprechen nicht nothwendig geweſen wäre, wenn Beryllus nicht auch hierin heterodox gelehrt hätte: allein wenn wir auch zugeben, daß dieſer Schluß ſehr nahe liegt, ſo folgt er doch nicht mit zwingender Nothwendigkeit, da es ſich recht wohl denken läßt, daß das Synodalſchreiben, weil einmal von der Perſon des Erlöſers die Rede war, auch die Frage nach ſeiner menſchlichen Seele berühren konnte, ohne daß gerade Beryllus hierin irrte, zumal wenn man annimmt, was nicht unwahrſcheinlich iſt, daß Origenes ſein Verfaſſer war, der ſchon längſt die richtige Anſicht hierüber feſtgehalten

hatte[1]) und die Gelegenheit nicht vorübergehen laſſen wollte, dieſe auch öffentlich auszuſprechen. Daß die berührte Bemerkung des Synodalſchreibens nicht ſpeziell auf den Beryllus gegangen ſei, dafür ſpricht noch weiter die Thatſache, daß keiner der alten Schriftſteller dem Beryllus den Vorwurf macht, als läugne er die menſchliche Seele in Chriſtus, was gewiß geſchehen wäre, wenn Grund dazu vorhanden geweſen. — Das nämliche Stillſchweigen beobachten die Väter in Betreff ſeiner Lehre über den heiligen Geiſt: hierin ſcheint er von der allgemeinen Lehre der Kirche nicht abgewichen zu ſein, wozu er auch keine äußere Veranlaſſung hatte, indem das Dogma vom heiligen Geiſte in der Polemik der Juden entweder gar nicht berührt oder doch ſehr in den Hintergrund geſtellt worden iſt. — Die Frage endlich, ob Beryllus die Vereinigung des Göttlichen mit der menſchlichen Seele und ſomit die Perſönlichkeit des Erlöſers ſich als eine ewig dauernde gedacht oder eine Trennung gelehrt habe, bei welcher das Göttliche wieder in den Vater zurückkehren würde, läßt ſich bei dem Mangel an Nachrichten nicht entſcheiden, aber eben dieſer Mangel an Nachrichten ſcheint auch hier auf ſeine Orthodoxie hinzuweiſen, insbeſondere würde Hieronymus, der die Läugnung der Perſönlichkeit Chriſti vor ſeiner Incarnation ſo nachdrücklich als Häreſie bezeichnet, nicht unterlaſſen haben, die Läugnung derſelben nach Vollbringung des Erlöſungswerkes hervorzuheben, wenn Beryllus ſich wirklich dieſes Irrthums ſchuldig gemacht hätte, der überdieß ſeiner anerkannten Frömmigkeit und der Ehrfurcht wider-

1) De princip. II. 3. §. 3. contr. Celsum II. 9. IV. 18. Vgl. Socrates H. E. III. 7.

ſtreitet, die er auch im Irrthume noch gegen Chriſtus, „unſern Herrn und Erlöſer," bewahrte; was aber die Angriffe der Juden betrifft, ſo waren ſie mehr auf die Präexiſtenz Chriſti gerichtet als auf ſeine ewige Fortdauer. — Faſſen wir aber das über die Lehre des Beryllus Beigebrachte zuſammen, ſo kann er von zwei großen Irrthümern nicht freigeſprochen werden: er läugnete die hypoſtatiſche Präexiſtenz des Erlöſers geradezu, und ſeine Perſönlichkeit nach der Incarnation iſt bedingt durch die Verbindung des unperſönlichen Weſens des Vaters mit einer menſchlichen Seele; dieſe Irrthümer aber verdanken ihr Entſtehen keineswegs der Spekulation, in welchem Falle ſie gewiß eine Secte hervorgerufen haben würden, wovon wir nirgends auch nur eine Andeutung finden, vielmehr war Beryllus zu ſeinen Anſichten von äußern Umſtänden genöthigt worden, wenn er nicht bei der Schroffheit der Gegenſätze ſeine ſchwachgläubigen Diözeſanen der jüdiſchen Dialektik und Proſelytenmacherei überantworten und jeden Glauben an Chriſtus als an ein höheres Weſen ihnen entreißen laſſen wollte: eine Abſicht, die wir eine gute und lobenswerthe nennen, wenn wir auch die Mittel, die er zu ihrer Erreichung wählte, beklagen müſſen. Seine Perſönlichkeit iſt eine achtungswürdige, ſeine Lehre verwerflich, eine Unterſcheidung, die ſchon das Alterthum machte. Origenes verwirft in der ſchon angeführten Stelle ſeine irrthümliche Lehre, aber er verſchweigt ſeinen Namen, weil er die Perſon des Beryllus, die er achtete, durch Verbindung mit einer Irrlehre nicht brandmarken wollte; auch Euſebius bezeichnet ſeine Lehre nicht als Häreſie, ein Wort, deſſen Bedeutung der Biſchof von Cäſarea genugſam kannte und auf anderwärtige Anſichten ohne Bedenken anwandte. Nur

Hieronymus ſagt: **Beryllus ad extremum in *haeresin* lapsus est**, aber er kannte ſeine Lehre nur aus dem Berichte des Euſebius und ſtand der Zeit nach ſchon zu ferne, um die perſönlichen Verhältniſſe und Abſichten des Biſchofs von Boſtra in Ermangelung anderweitiger Nachrichten gehörig würdigen zu können.

Kober,
Repetent im Wilhelmsſtift.

II.

Recenſionen.

1.

Guilielmi Gottifredi Leibnitii Opusculum adscititio titulo Systema theologicum inscriptum; edente, nunc primum ex ipsissimo Auctoris Autographo, D. Petro Paulo Lacroix, Canonico Lugdunensi, Bisuntino et Senonensi; Vicario generali Rhemensi, Versaliensi, Floropolitano, Senonensi; apud s. Sedem Klerico consistoriali pro Galliis, Triumviro piis Francorum institutis in urbe regundis, Legionis honoratorum Equite, etc. Lutetiae Paris. Le Clerc et Soc. 1845. S. VIII. u. 148. 8⁰.

Das „theologiſche Syſtem" des berühmten Leibnitz, von deſſen Exiſtenz außer einigen Zeitgenoſſen des Verfaſſers während mehr als hundert Jahren vielleicht nur einige Bibliothekare wußten, und deſſen Aechtheit, ſobald es durch die Preſſe veröffentlicht war, auch ſogleich angeſtritten wurde, trat zuerſt 1819 zu Paris auf Betrieb des Herrn Emery, Superior des Seminars zu St. Sulpice

in Paris, in der Urſprache mit franzöſiſcher Ueberſetzung ans Licht. Bald darauf veranſtalteten die Hrn. D. Räß und *Weis* (jener nun Biſchof von Straßburg, dieſer von Speyer) eine deutſche Ausgabe zu Mainz, den lateiniſchen Text zur Seite (mit einer ſehr gelehrten, aber nicht ſehr geſchmackvoll geſchriebenen weitläufigen *einleitenden* Vorrede des Hrn. *Doller*, ehemaligen Profeſſors der Aeſthetik zu Heidelberg), welche in kurzer Zeit mehrere Auflagen erlebte[1]).

Jene Pariſer Ausgabe, der Verſicherung des Herausgebers zufolge, nach einer mit der größten Sorgfalt collationirten *Abſchrift* des Originals gemacht, wimmelt gleichwohl von zum Theil ſehr bedeutenden Fehlern[2]), welche von der Flüchtigkeit des Abſchreibers und dem Leibniz'ſchen Autograph herrühren, das in hohem Grade unleſerlich geſchrieben und voll von Durchſtrichen und Rückweiſungen iſt, die, wie der Herausgeber klagt, oft ſchwer zu entziffern ſeien. Hr. *Lacroix*, der neuere Herausgeber, bezeugt dieſe Beſchaffenheit des Manuſcripts, und fügt dann bei: **unde nihil mirabere in priore Editione, ex Apographo, ut videtur festinentius transcripto tot menda excidisse atque erroros.**

Dennoch ſpricht man ſelbſt jetzt noch von abſichtlicher Verfälſchung. Hr. Geh. Regierungsrath Dr. *Pertz*, in

1) Die dritte und meines Wiſſens letzte iſt vom Jahr 1825.

2) Hr. *Lacroix* ſagt, ſie ſei gemacht ex Apographo ita sexcentis locis vitiato, perturbato, hiulco, ut saepe saepius legenti nihil sensus succurreret, atque, si non plane admodum omninoque deficeret, valde tamen foret imminuta inde fides atque etiam utilitas ex tam insignis libri lectione exspectanda.

ſeiner Abhandlung [1]) „über Leibnitzens kirchliches Glaubensbekenntniß,“ nimmt von der Bemerkung des erſten franzöſiſchen Herausgebers: daß aus beſondern Urſachen das Manuſcript der Hannover'ſchen Bibliothek noch nicht zurückgeſtellt worden, ſondern nur eine Abſchrift deſſelben, welche gleichfalls im Jahre 1810 (von Hannover) nach Paris geſchickt worden ſei — die Veranlaſſung zu folgenden Erwägungen. „Ein ſolches, wenigſtens ſehr unbeſonnenes Geſtändniß berechtigte zu den ſchlimmſten Vermuthungen. Denn da es die Pflicht der Zurückgabe nicht in Zweifel zog, ſondern das rechtswidrige Behalten eingeſtand, ſo ließ ſich als deſſen Grund nur die Befürchtung denken, daß entweder die Handſchrift nach Hannover zurückgelangt, vernichtet oder ganz unzugänglich werden, oder aber, daß man dann bemerken würde, wie unzuverläſſig der Pariſer Abdruck ſei; da aber die Handſchrift ein ganzes Jahrhundert in Hannover wohl verwahrt geblieben und nach erfolgtem Abdruck ein etwaiger früherer Grund zur Verheimlichung weggefallen war, ſo mußte man bei der Vermuthung ſtehen bleiben, daß der Abdruck entweder ſehr vernachläßigt oder abſichtlich verfälſcht ſei. Dieſer Verdacht war gleich nach der Veröffentlichung gehegt, aber nicht mit Beſtimmtheit ausgeſprochen. Denn man konnte darüber nicht zur Gewißheit kommen, ſo lange die Handſchrift zurückgehalten wurde ꝛc.“ Nun, die Handſchrift iſt jetzt zurückgeſtellt und die Abſchrift, die in Hannover gemacht worden, war es ſchon früher.

1) Allg. Zeitſchrift für Geſchichte VI. 1846 S. 65 ff. Hr. Pertz hat ſeine Abhandlung vorgeleſen in der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin am 18. Mai und in der öffentlichen Leibnitz-Sitzung am 1. Juli 1846.

Unter allen Fehlern der erſten Pariſer Ausgabe findet ſich nur ein einziger, der auf abſichtliche Fälſchung ſchließen laſſen könnte. Sie lieſt nämlich an einer Stelle: **reformationis venditatores**, während Hr. Subconrector Dr. Grotefend, der aus Anlaß der Lacroix'ſchen Ausgabe die Handſchrift genau verglich, bezeugt, es ſtehe vielmehr: **reformationis vendicatores**. Allein auch Lacroix, den Hr. Pertz von dem Verdachte gefließentlicher Fälſchung freiſprechen muß, nachdem die früher zurückgehaltene Handſchrift den Hütern der proteſtantiſchen Ehre des berühmten Deutſchen übergeben iſt — auch er hat **venditatores** geleſen! Wenn Leibnitz an einer andern Stelle ſchrieb: **nec vero irritae sunt protestationes nostrorum**, dies letztere Wort aber wieder ausſtrich, weil er die Abfaſſung ſeiner Schrift von einem der proteſtantiſchen Kirchengemeinſchaft Angehörigen zu verbergen beabſichtigte, ſo wurde die erſte Pariſer Ausgabe durch Auslaſſung deſſelben nicht verfälſcht; das Gegentheil wäre eine Fälſchung geweſen. Und ſo fällt mithin die Verdächtigung des Pariſer Herausgebers nicht weniger in ſich ſelbſt zuſammen, als die Behauptung der Unächtheit des ganzen Werkes, die man früher ebenſo zuverſichtlich als grundlos ausgeſprochen hat.

Lacroix, der zweite Herausgeber, verglich die erſte Pariſer Ausgabe wiederholt mit der Handſchrift und gewann dadurch einen, von den mannigfachen Fehlern derſelben, wie er glaubte, durchaus gereinigten, dem Autographon gleichen Text. Allein Hr. Grotefend, der ſich der ſorgfältigſten Vergleichung dieſer Ausgabe mit der Handſchrift Leibnitzens aufs neue unterzog, liefert[1])

1) In den Göttinger gelehrten Anzeigen. 1846. S. 72.

eine Reihe mehr oder weniger bedeutenden Varianten, die derjenige benützen muß, welcher eine möglich correcte Ausgabe liefern will.

Hr. Grotefend und Hr. Pertz machen auf die Angabe: nunc primum ex ipsissimo Auctoris Autographo aufmerkſam, und beſtreiten dem Hrn. Lacroix das Recht dazu; denn auch die erſte Pariſer Ausgabe ſei nach dem Autograph Leibnitzens gemacht, und die Fehler — Hr. Pertz ſagt: die Entſtellungen — welche die Schrift in der erſten Ausgabe erlitten habe, müßten andern Urſachen zugeſchrieben werden, als dem Mangel des Originals. Ganz richtig! Aber beide haben überſehen, daß ſich Hr. Lacroix auf den Buchſtaben der Angabe des erſten Herausgebers ſtützt, wornach dieſer die von Hrn. Emery veranſtaltete Abſchrift des Manuſcripts abdrucken ließ; außerdem beweist der Text ſelbſt, daß der Abdruck ohne Zuziehung des Originals vor ſich ging. So hat z. B. das Manuſcript das Wort ἀνϑρωπολογία, nitidissimis graecis elementis, wie Lacroix bemerkt; der erſte Herausgeber las in ſeiner Abſchrift anthropomorphosis, ein Fehler, der ihm ſicherlich nicht entgangen wäre, wenn er die Handſchrift zur Seite gehabt hätte. Dagegen läßt ſich jener Ausdruck inſofern nicht ganz rechtfertigen, als Hr. Lacroix ſelbſt, ſtatt einen unmittelbaren Abdruck des Originals zu beſorgen, nur die nach dieſem corrigirte erſte Ausgabe wieder abdrucken ließ. Doch das ſind Kleinigkeiten.

Der neue Herausgeber begnügte ſich nicht einen möglichſt getreuen Text zu liefern; er hat ſich noch andere Verdienſte erworben. Dahin rechnen wir, außer einer genaueren Beſchreibung des Leibnitz'ſchen Manuſcripts

und dem am Schluſſe der Vorrede beigefügten „Ektypon" oder Schriftmuſter[1]) ſo wie der fortlaufenden Angabe der Seiten des Manuſcripts, die unter dem Texte angegebenen Aenderungen oder Durchſtriche, welche nicht nur ein Licht werfen auf die Sorgfalt, mit der Leibnitz die Feile angelegt, ſondern auch häufig zum beſſern Verſtändniß des Geſagten beitragen, beſonders aber die chronologiſchen und biographiſchen Notizen namentlich über Päpſte und ſolche Gelehrte, die in dem theologiſchen Syſtem genannt aber weniger bekannt ſind. Auch findet man in der Vorrede eine kurze Geſchichte des Manuſcripts, nebſt Angabe der Veranlaſſung und Zeit der Abfaſſung deſſelben. Er ſetzt die Abfaſſung um das Jahr 1690, welches die gewöhnliche Meinung iſt, und womit auch Pertz nahezu übereinſtimmt; die Veranlaſſung dazu aber findet er in den Unionsverſuchen, welche von dem Braunſchweigiſchen Hofe mit Leibnitzens Beihülfe betrieben wurden.

Nicht ohne Intereſſe iſt die Geſchichte der Leibnitz'ſchen Handſchrift. Dieſelbe kam, da ſie von Leibnitz nicht ganz vollendet worden,[2]) mit ſeinen übrigen Papieren nach ſeinem Tode an die Bibliotheck zu Hannover. Hier blieb ſie hundert Jahre wohl verwahrt: **Paucissimis**, ſagt Lacroix, **postea ostensum, diligenterque Catholicorum ex oculis sublatum.** Hr. v. Murr ſah ſie daſelbſt und gab im 7. Theil ſeines Journals zur Kunſt-

1) Da die Schriftzüge Leibnitzens noch in zahlreichen andern unzweifelhaft von ihm herrührenden Papieren erhalten ſind, ſo kann ſchon allein hieraus die Aechtheit des theologiſchen Syſtems mit vollkommner Gewißheit dargethan werden.

2) Hr. Pertz nennt ſie meiſtens ein „Bruchſtück," und doch fehlen ihr kaum ein Paar Seiten!

geſchichte (Nürnberg 1797) folgende Nachricht davon: „Hr. Hofrath und Bibliothekar Jung hat dieſes ſonderbare Werk, das mehr Aufſehen machen würde, als alle übrige Leibnitz'ſche Handſchriften, auf 159 Folioſeiten abgeſchrieben; Leibnitz vertheidigt in demſelben die katholiſche Religion ſo ernſthaft ſelbſt gegen diejenigen Punkte, (in denjenigen Punkten) worüber zwiſchen Proteſtanten und Katholiken bisher am meiſten geſtritten wird, daß, wenn Leibnitzens Handſchrift nicht auf viel tauſend Blättern genügſam bemerkbar wäre, man ſchwerlich (?) ihn für den Verfaſſer halten könnte. Es iſt voll edler Simplicität, ohne Wortgepränge und Animoſität, inſonderheit aber voll Scharfſinns." Der Cardinal und Erzbiſchof von Lyon, Joſeph Feſch, wurde auf die Leibnitz'ſche Handſchrift wahrſcheinlich durch Hr. Emery aufmerkſam gemacht und ließ ſich dieſelbe 1810 mit Genehmigung der Weſtphäliſchen Regierung nach Paris ſchicken, wo Emery davon eine Abſchrift nehmen ließ. Der Cardinal hätte ſie nun zurückſchicken können und ſollen; allein an das Zurückgeben dachte der Oheim Napoleons nicht. Ein Leibnitz'ſches Manuſcript von ſolchem Inhalt war ein zu koſtbarer Schatz in der Bibliothek eines vornehmen Mannes. Er überſiedelte ſie daher mit ſeinen übrigen Literatur- und Kunſtſchätzen 1814 nach Rom und behielt ſie bis zu ſeinem Tode 1839. Sein Erbe, der Graf von Survilliers (Joſeph Bonaparte) ſtellte ſie endlich, nachdem die Bibliothekare zu Hannover längſt viele vergebliche Verſuche zur Wiedereinbringung ihres langjährigen Gefangenen gemacht, der Königl. Bibliothek daſelbſt 1843 zurück.

Von 1839 bis 23. Juni 1843 war die Handſchrift in der Kirche des heil. Ludwig unter der Aufſicht des

Hrn. Lacroix und ſeiner Collegen, der Vorſteher der franzöſiſchen frommen Inſtitute zu Rom, aufbewahrt, und jener benutzte dieſe Gelegenheit zur Vergleichung derſelben mit der Emery'ſchen Ausgabe: Die Frucht dieſer Arbeit iſt die neue Ausgabe des Hrn. Lacroix.

Die Aufſchrift **systema theologicum** rührt nicht von Leibnitz, ſondern von einem Hannover'ſchen Bibliothekar her, und iſt nicht ganz paſſend. Hr. Lacroix bezeichnet das Werk als **privata fidei suae Expositio**, wogegen ſich gleichfalls nicht unbedeutende Bedenken erheben. Er bringt die Abfaſſung deſſelben in Verbindung mit den an dem Hofe der Herzoge von Braunſchweig gepflogenen Unterhandlungen zur Wiedervereinigung der Proteſtanten mit den Katholiken. Ganz mit Recht; denn es geht aus Leibnitzens Briefen unzweifelhaft hervor, daß ſie ein Mittel zur Herbeiführung der Reunion ſein, ſollte und nur deßhalb nicht übergeben und veröffentlicht wurde, weil der Herzog Ernſt Auguſt, deſſen Beamter und Organ Leibnitz war, mit deſſen Plane, die Vereinigung mit einer Verſtändigung über die Lehre anzubahnen, nicht einverſtanden war. Daraus geht hervor, daß die Schrift Leibnitzens, während ſie zunächſt freilich ſeine eigene theologiſche Ueberzeugung ausdrückte, doch nicht die Beſtimmung eines individuellen Glaubensbekenntniſſes hatte, ſondern einer ſolchen objectiven Lehrdarſtellung, die nach Leibnitzens Anſicht von der proteſtantiſchen Parthei könnte übergeben und von der katholiſchen angenommen werden.

In dem Entwurfe eines Schreibens an den Herzog ſagt Leibnitz [1]) unter Anderm: „Nach meinem Dafür-

1) Guhrauer, Fr. Wilh. Freiherr von Leibnitz. 2. Thl. S. 31.

halten wäre die Art und Weiſe zu verfahren, um in dieſen Materien (der Reunion) ſicher zu gehen, folgende: Ein meditativer Mann, welcher von der Reunion nicht entfernt iſt, müßte eine Expoſition des Glaubens aufſetzen, die ein wenig mehr auf das Einzelne einginge, als die des Herrn (Boſſuet, Biſchofs) von Condom, darin er ſuchte, ſich auf das ſchärfſte und aufrichtigſte über die ſtreitigen Artikel zu erklären, indem er die zweideutigen Ausdrücke, ſowie die einer ſcholaſtiſchen Chicane vermiede und nur in natürlichen Ausdrücken redete. Und dieſe Explication würde er dem Urtheile einiger gelehrten Biſchöfe unter den Gemäßigſten unterwerfen, wobei er ſowohl ſeinen Namen als ſeine Parthei verheimlichte. Und um ſie zu einem günſtigern Urtheile zu ſtimmen, würde er ſuchen, ſeine Expoſition durch die Autoritäten einiger gelehrten Männer in der römiſchen Kirche zu unterſtützen. Aber während er ein Urtheil verlangte, würde er nicht fragen, ob ſie ſeiner Anſicht ſeien, ſondern nur, ob ſie glaubten, daß man ſeine Meinung in der Kirche dulden werde."

Dieſer Mann iſt Leibnitz ſelbſt, und dieſe Expoſition des Glaubens in den ſtreitigen Artikeln iſt ſein ſogenanntes **systema theologicum**, das er gegen das Ende der achtziger Jahre ſeines Jahrhunderts ausarbeitete, ungeachtet er an der Zuſtimmung ſeines Fürſten zweifelte; denn der Glaube war ihm zugleich eine Herzensangelegenheit und keine Sache bloß der Politik. Leibnitz fährt nämlich alſo fort: „Niemand aber könnte in dieſem Falle eine Approbation dieſer Natur unter der Hand zu erlangen bewirken, als Ihre Durchl. Hoheit. Und um eine ſolche Expoſition zweckmäßig abzufaſſen, müßte man ſie mit Ihrer Durchl.

Hoheit ſelbſt in Uebereinſtimmung bringen. Doch ob dieſes zu Stande komme oder nicht: derjenige, welcher das Seinige thut, um nicht in dem Schiſma[1]) zu ſein, iſt in der That in der Kirche, wenigſtens in foro interno, nach dem vortrefflichen Ausdrucke Ihrer Durchl. Hoheit.“

Ganz unbeſtreitbar iſt hiernach das ſogenannte **systema theologicum** ein Seitenſtück zu dem berühmten Werkchen **Boſſuets: Doctrinae catholicae, de iis argumentis, de quibus controversiae sunt, Expositio.**[2])

Leibnitz hat ſchon ſelbſt darauf hingewieſen, daß ſeine Expoſition mehr in's Einzelne gehe als die des (damaligen) Biſchofs von Condom. Sie holt aber auch weiter aus. Während Boſſuet nur die ſtreitigen Lehrpunkte (religiöſer Cult überhaupt, Anrufung der Heiligen, Verehrung der Bilder und Reliquien; Rechtfertigung und Verdienſt der Werke; Genugthuungen, Abläſſe, Fegfeuer; die Sacramente, Taufe, Firmung, Buße und Beicht, letzte Oelung, Ehe, Prieſterweihe, beſonders aber die Euchariſte als Sacrament und Meßopfer; geſchriebenes und nicht geſchriebenes Wort; Auctorität der Kirche, des Primats und

1) Leibnitz betrachtet ſich alſo im Verhältniß zur Kirche nur als ſchismatiſch, als ein ſolcher, welcher nicht in äußerm Verbande mit ihr und ihrem Oberhaupte ſteht. Wiederholt erklärt er an andern Orten, daß er in der innern Communion mit der Kirche ſtehe, deren Glaube auch der ſeinige iſt.

2) Boſſuet verfertigte die Schrift franzöſiſch (Exposition de la doctrine catholique sur les controverses) zum Unterricht des Hrn. von Angeau im Jahr 1668; ſie trug viel zur Controverſion des Marſchalls Turenne bei und wurde vielfach durch Abſchriften verbreitet. Gedruckt zuerſt 1671, dann faſt in alle Sprachen überſetzt, durch Flery ins Lateiniſche zu Antwerpen 1678, ins Deutſche zu Straßburg 1680.

Digitized by Google

Epiſcopats) abhandelt, greift Leibnitz weiter zurück und ſetzt auch die vorausgehenden Lehrpunkte theologiſchen und anthropologiſchen Inhaltes, nämlich 1) die Lehre von Gott, von der Schöpfung, insbeſondere der Engel und Menſchen, von ihrem Fall und ſittlichen Verderben S. 1—8; 2) die Lehre von der göttlichen Offenbarung und den ihr eigenthümlichen Lehren von der heiligen Trinität und Incarnation S. 8—18, kurz auseinander. **Leibnitz** wollte eine Totalanſchauung von dem geſammten Inhalt der chriſtlichen Lehre geben und ſie in ihrem Zuſammenhange aufzeigen. Dies gab die Veranlaſſung zu der Ueberſchrift **systema theologicum**, und in ſoweit iſt ſie auch gerechtfertigt. Aber ſein Hauptabſehen waren doch die zwiſchen den Katholiken und Proteſtanten ſtreitigen Lehren, die er deßhalb auch ausführlicher behandelt. Und zwar in dieſer Aufeinanderfolge: 1) Gnade und Freiheit. 2) Rechtfertigung; Glaube Hoffnung, Liebe; Werth und Wirkſamkeit der guten Werke, insbeſondere auch von den religiöſen Orden S. 18—40. 3 [1]) Aeußere Gottesverehrung, Verehrung der Heiligen, der Bilder und Reliquien S. 41—84. 4) Sacramente, Zahl, Ausſpender, Wirkung der Sacramente. 5) die einzelnen Sacramente: Taufe, Firmung,

1) Den Uebergang vermittelt **Leibnitz**, indem er den 1. u. 2. Punkt zu der Lehre von der Erlöſung ſchlägt, in folgender Weiſe: Nachdem wir die Wiederausſöhnung und Erneuerung des Menſchen, ſowie die Früchte des neuen Lebens — welches die durch das göttliche Geſetz vorgeſchriebenen guten Werke ſind — auseinandergeſetzt haben; haben wir ſofort zu betrachten, was Chriſtus — denn er iſt nicht blos **mediator**, ſondern auch **legislator** — außer dem gemeinen natürlichen und ewigen göttlichen Geſetze beſonders angeordnet und befohlen hat. Dies nun beſtehe in **Cultu divino Christianis peculiari et Sacramentis novae legis.**

Euchariſtie als Sacrament und Opfer (beſonders aus- führlich), Buße, Oelung, Prieſterweihe (Hierarchie) und Ehe (Cölibat) S. 85—141. 6) Von den letzten Dingen S. 141—148.

Dies iſt es, was Herr Pertz Leibnitzens theologiſches „Bruchſtück“ nennt. Man ſieht, es iſt dieſe Schrift bis zum letzten Abſchnitte fortgeführt, und wenn ſie nicht ganz vollendet iſt, wie ſie es nicht iſt, ſo kann nur weniges fehlen.

Daß die Katholiken dieſe Schrift bei ihrem erſten Erſcheinen mit Jubel begrüßten und noch jetzt ein großes Intereſſe für ſie zeigen, iſt leicht begreiflich. Sie iſt in der That, wie ſich Herr Lacroix ausdrückt, ein **praeclarum fidei catholicae testimonium.** Der erſte franzöſiſche Herausgeber glaubte, man könne ſie als Leibnitzens religiöſes Teſtament anſehen, wogegen Herr Pertz eifert, und freilich ſehr mit Recht, wie aus dem Obigen klar hervorgeht. Wenn aber Herr Pertz weiter ſagt, man habe aus Anlaß dieſer Schrift Leibnitz als einen der größten Männer der gelehrten Welt, einen über das gemeine Loos der Menſchen erhabenen Geiſt geprieſen und der katholiſchen Kirche angeeignet; ſo iſt das Letztere in dem angenommenen Sinne nicht wahr und das Erſtere den Leipziger **Acta Eruditorum** anzurechnen, die ihm zuerſt dieſes Lob geſpendet haben. Herr Pertz hat überhaupt ſehr wunderliche Vorſtellungen von der Art der Bewunderung, welche die Katholiken dem Verfaſſer des **systema theologicum** zollen. Es freut ihn, daß der zweite Pariſer Herausgeber jene Verſtellung von einem Teſtamente fallen gelaſſen, das Buch in Verbindung mit dem Unionswerke gebracht und den Verfaſſer als **scriptor**

acatholicus ausdrücklich bezeichnet hat. Aber dieſe Freude über einen, wie er meint, hier jedenfalls vorhandenen Fortſchritt wird ihm wieder dadurch vergällt, daß auch Herr Lacroix von einem **praeclarum fidei catholicae testimonium** ſpreche. Doch ſetzt er ſich darüber hinweg als über eine mit dem erſtern in offenbarem Widerſpruche ſtehende Behauptung. Nun, den Widerſpruch hat lediglich er ſich eingebildet. Wäre Leibnitz förmlich in die katholiſche Gemeinſchaft eingetreten, was — wir wiederholen es — Niemand behauptet, daß es geſchehen ſei; ſo würde er in ſeiner Schrift nicht ein Zeugniß für den katholiſchen, ſondern eben für ſeinen Glauben abgelegt haben. Die ſogenannten **testes veritatis** ſind dem unter Theologen geläufigen Sprachgebrauche nach immer ſolche, die äußerlich außer der kirchlichen Gemeinſchaft ſtehen, der ſie innerlich angehören. So auch Leibnitz. Dieſe innere Gemeinſchaft mit der Kirche nahm, wie wir geſehen haben, Leibnitz ſelbſt für ſich in Anſpruch, und in dieſem Sinne allein haben ihn die Katholiken ihrer Kirche zugeeignet. Herr Pertz gibt freilich auch das nicht zu; er ſcheint das „theologiſche Syſtem" ſo wenig als dasjenige geleſen zu haben, was Leibnitz zur Zeit der Abfaſſung deſſelben bei den Unionsverhandlungen in ſeinen Briefen über ſein Verhältniß zur Kirche klar ausgeſprochen hat; er meint, Leibnitz ſei Katholik geweſen wie Luther und Melanchthon und wie die ganze proteſtantiſche Kirche, nämlich auf der Grundlage des Evangeliums. Aber er iſt den Beweis dafür ſchuldig geblieben. Denn das, was er aus Leibnitzens **Annales Imperii Occidentis Brunsvicenses** anführt, beweiſt nur, daß Leibnitz kein Curialiſt war und in der kirchlichen Praxis manches als mißbräuchlich

anſah, das abgeſtellt werden ſollte; das aber verträgt ſich mit einer in der Lehre mit der Kirche weſentlich übereinſtimmenden Ueberzeugung vollſtändig und hebt dasjenige nicht auf, was Leibnitz nach dieſer poſitiven Seite hin über ſein Verhältniß zur Kirche unumwunden ausgeſprochen hat und was Herr Pertz hätte wiſſen und berückſichtigen ſollen.

Wir ſagen es noch einmal: es iſt ein großer Werth zu legen auf Leibnitzens theologiſche Ueberzeugung, wie wir ſie von dem Ganzen der Lehre zuſammenhängend vorgetragen finden in dem ſogenannten systema theologicum. Denn dieſe Ueberzeugung iſt keine unmittelbare, wie ſie ſich unter dem Einfluſſe der Erziehung einfach factiſch bildet, ſondern eine „geprüfte," durch vielſeitige Beſchäftigung und anhaltendes Nachdenken errungene Ueberzeugung, und Leibnitz ein Mann von ungewöhnlichen Geiſteskräften und den umfaſſendſten Kenntniſſen in der „Philoſophie und Theologie, der Geſchichte und dem Recht," auf den Deutſchland von jeher ſtolz geweſen iſt, als einen ihrer größten geiſtigen Heroen.

Hoffen wir, daß es ſeinen Ruhm um nichts verdunkelt, wenn wir erfahren, daß er ein Chriſt geweſen und die katholiſche Lehrauffaſſung zu der ſeinigen gemacht hat!

Kuhn.

2.

Alterthümer der Angelſächſiſchen Kirche von Dr. John Lingard, Verfaſſer der Geſchichte Englands. In's Deutſche überſetzt von Dr. F. H. in Rom. Herausgegeben und mit einer Vorrede begleitet von Dr. J. J. Ritter, Domdechanten und Profeſſor an der Univerſität zu Breslau. Breslau bei Georg Philipp Aderholz. 1847. XVIII. u. 316 S. groß Octav. Preis fl. 3.

John Lingard's vortreffliche Geſchichte Englands vom erſten Einfalle der Römer bis zur Entthronung Jakobs II. im Jahr 1688 iſt Jedermann bekannt. Wie aber das auch in dieſen Blättern[1]) bereits beſprochene Werk von de Marles eine von Lingard gebilligte Fortſetzung hievon bildet, ſo iſt die vorliegende Schrift als ein von Lingard ſelbſt gefertigter Supplementband zu ſeinem großen Geſchichtswerke zu erachten. Wohl hat nämlich Lingard in ſeiner Geſchichte Englands auch den kirchlichen Ereigniſſen und Zuſtänden ſeines Vaterlandes gebührende Rechnung getragen, aber natürlich nur innerhalb der von dem Charakter und Zwecke einer Profangeſchichte gebotenen Schranken. Um jedoch auch die alte Kirchengeſchichte Englands ausführlicher beſprechen zu können, hat dieſer berühmte Hiſtoriker noch ein zweites Werk ausgearbeitet und dieſem den Titel gegeben: **The Antiquities of the Anglo-Saxon Church.** Längſt war von der Lingard'ſchen Profangeſchichte eine ſehr gute deutſche Ueberſetzung von

1) Quartalſchrift 1847. Heft 3. S. 569 ff.

Herrn von Salis in 14 Octavbänden nebſt Regiſter überall bei uns verbreitet;[1]) aber die Antiquities hatten noch nie einen Ueberſetzer gefunden und waren überhaupt auf dem Continente ſo ſelten, daß nicht einmal der neueſte Geſchichtſchreiber der Chriſtianiſirung Englands, Herr Dr. Schrödl,[2]) dieſelben zu Geſicht erhalten konnte. Um ſo verdienſtlicher und dankenswerther iſt darum die vorliegende, von einem Anonymus in Rom gefertigte, von Herrn Dr. Ritter in Breslau aber bevorwortete deutſche Ueberſetzung der Lingard'ſchen Antiquities. Der Ueberſetzer hat natürlich auch den engliſchen Titel wörtlich übertragen: „Alterthümer der Angelſächſiſchen Kirche;“ es iſt jedoch wohl zu beachten, daß das Werk mehr leiſtet, als ſeine Ueberſchrift verſpricht. Allerdings kommen darin auch die alten Einrichtungen, Gebräuche und Eigenthümlichkeiten der angelſächſiſchen Kirche zur Sprache; allein das Buch iſt keineswegs bloß eine Archäologie der engliſchen Kirche, vielmehr eine vollſtändige engliſche Kirchengeſchichte von der erſten Einführung des Chriſtenthums in Britannien an bis zur großen Reſtauration des engliſchen Kirchenthums durch den Primas Dunſtan im 10. Jahrhundert. Das Ganze zerfällt in dreizehn Kapitel mit folgendem Inhalt: 1) Einführung des Chriſtenthums in Britannien, Eroberungen der Sachſen, ihre Bekehrung, Verhalten der Glaubensboten,

---

1) John Lingard, Doktor der Gottesgelehrtheit, Geſchichte von England ſeit dem erſten Einfalle der Römer. Aus dem Engliſchen überſetzt von C. A. Freiherr von Salis. Frankfurt bei Weſché. 1827 ff.

2) Das erſte Jahrhundert der Engliſchen Kirche oder Einführung und Befeſtigung des Chriſtenthums bei den Angelſachſen in Britannien von Dr. Karl Schrödl, Profeſſor (jetzt Domcapitular) in Paſſau. 1840. Vgl. Quartalſchrift 1840. Heft 4. S. 664.

Streit über die öſterliche Zeit. 2) Ausgedehnte Gerichtsbarkeit des heiligen Auguſtinus (des Apoſtels der Angelſachſen), der Erzbiſchöfe von York, von Canterbury, von Lichfield, Bisthümer, Biſchofswahl, biſchöfliche Klöſter, Einführung der Pfarreien, Diſciplin der Weltgeiſtlichen, Cölibat. 3) Einkünfte der Geiſtlichen, Schenkungen von Land, freiwillige Gaben, Zehnten, Kirchengebühren, Aſylrecht, Kirchenfrieden, Peterspfennig. 4) Urſprung des Kloſterlebens, angelſächſiſche Mönche vom Orden des heiligen Gregorius, des heiligen Columba, des heiligen Benedikts, Gelübde des Gehorſams, der Keuſchheit, der Armuth, Beſitzungen der Mönche, ihre Beſchäftigung mit mechaniſchen Künſten, mit dem Ackerbau, ihre Gaſtfreundſchaft, Mildthätigkeit. 5) Kirchenregiment der Angelſachſen, biſchöfliche Synoden, Nationalconcilien, Obergewalt der Päpſte in Kirchenſachen, ſie errichten Erzbisthümer, beſtätigen die Wahl der Erzbiſchöfe, ſchaffen Mißbräuche ab und nehmen Berufungen an ihren Richterſtuhl an. 6) Religiöſe Gebräuche der Angelſachſen, ihre Sakramente, Liturgie, Kommunion, Beichte, Bußvorſchriften, Milderung der auferlegten Buße, Losſprechung. 7) Euchologiſche Ceremonien, Weihe der angelſächſiſchen Ritter, Einſegnung der Ehen, Prieſterweihen, Königskrönung, Weihe der Kirchen. 8) Urſprung der Gebete für die Verſtorbenen, Geſellſchaften zu dieſem Endzweck, Andachtsübungen für die Verſtorbenen, Leichenbegängniſſe, Begräbnißplätze. 9) Verehrung und Anrufung der Heiligen, Reliquien, Mirakel, Gemälde und Bildniſſe, Wallfahrten, Reiſen des heiligen Willibald, Gottes-Urtheil. 10) Literatur der Angelſachſen, Theodors und Adrians Gelehrſamkeit, Bücherſammlungen, Gottesgelehrtheit, Klaſſiker, Logik, Arithmetik, Naturphilo-

ſophie, gelehrte Männer, St. Aldhelm, Beda, Alcuin. 11) Einfälle der Dänen, Zerſtörung von Kirchen und Klöſtern, herrſchende Unwiſſenheit und Sittenloſigkeit, Bemühungen zur Wiederherſtellung des geiſtlichen und Kloſter-Standes. 12) Wiederherſtellung der Kirchenzucht, der hlg. Dunſtan, er wird auf den erzbiſchöflichen Stuhl von Canterbury erhoben, tadelt den König Edgar, fügt ſich dem Papſt nicht, ſtellt die Mönche wieder her, Concil von Calne. 13) Glaubensſendungen der Angelſachſen in andere Länder, St. Willibrord, Apoſtel der Frieſen, St. Bonifaz und St. Willibald, Apoſtel der Deutſchen, St. Sigifrid in Schweden. Bekehrung von Dänemark und Norwegen.

Schon dieß kurze Inhaltsverzeichniß läßt erkennen, wie ungemein viel Intereſſantes und Belehrendes und welch' für die Kirchengeſchichte höchſt wichtiger Stoff in dem vorliegenden Werke enthalten ſei; der Name *Lingards* aber, der zu den Zierden des katholiſchen Clerus in England und anerkannt zu den größten Hiſtorikern der Neuzeit gehört, macht unſer Lob ſeines Buches eigentlich überflüſſig. Es genügt darum, die verehrten Leſer der Quartalſchrift auf die Exiſtenz der vorliegenden deutſchen Ueberſetzung aufmerkſam gemacht zu haben, und wir ſchließen mit der Verſicherung, daß Lingard ſowohl den Anforderungen der eigentlichen Fachgelehrten, wie denen des geſammten gebildeten Publikums zugleich zu genügen, und *quellenhafteſte* Gründlichkeit mit *angenehmer* Darſtellung zu verbinden verſtand.

Hefele.

3.

Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili. Collegit et edidit Augustinus de Roskovány, Canonicus Agriensis. Quinque - ecclesiis. (Fünfkirchen in Ungarn) 1847. II Tomi. LVI et 593; XXXVIII et 720 pagg. Octavo maj. fl. 8. 45 kr.

In einer Zeit, wo ſo viel über das Verhältniß von Kirche und Staat geſprochen wird und der erſtern ſo enge Schranken gegenüber der letztern gegeben, ja ihre Selbſtſtändigkeit und Autonomie durch ſophiſtiſche Theorien und in gewaltthätiger Praxis vielfach ganz vernichtet werden will, da iſt es nach der Meinung des in der gelehrten Welt rühmlich bekannten Roſkovany am Platze, die eigene Lehre der Kirche über dieſen höchſt wichtigen Gegenſtand Jedermann vor Augen zu führen. Dieſe Lehre der Kirche aber muß aus den Ausſprüchen der Väter, aus den Beſchlüſſen der Concilien, den Dekreten und Bullen der Päpſte und aus den Deklarationen anderer Kirchenvorſteher geſchöpft werden, und darum hat Herr Roſkovany alle derartigen Erklärungen und hierauf bezüglichen Dokumente vom vierten Jahrhunderte an, wo ſich nach Conſtantins Bekehrung ein näheres Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat zu geſtalten begann, bis zum Jahre 1845 geſammelt und zuſammengeſtellt. Außerdem hat er auch ſolche Erklärungen und Aeußerungen zu Gunſten der kirchlichen Freiheit, die zwar nicht von höheren Kirchenvorſtehern, ſondern von Verſammlungen des niederen Clerus, von theologiſchen Facultäten oder auch von weltlichen Fürſten

und Magiſtraten ausgegangen ſind, ihm aber doch größere Bedeutung zu haben ſchienen, in ſeine Sammlung aufgenommen. Alle dieſe Dokumente ſollen zeigen, wie die Kirche zu allen Zeiten ihre Rechte behauptet und welche Gründe ſie dafür geltend gemacht habe, und ſollen uns lehren, wie auch jetzt noch die falſchen Principien und Hypotheſen mancher Politiker über das Verhältniß von Kirche und Staat widerlegt und die Kirchenfreiheit ihnen gegenüber vertheidigt werden könne und ſolle.

Der erſte Band enthält 282 derartige Dokumente vom 4. bis 18. Jahrhundert incluſive, nach vier Perioden abgetheilt. Für die erſte Periode von Conſtantin d. Gr. bis Carl d. Gr. hat Herr Roſkovany 54, für die zweite von Carl d. Gr. bis zum Concil von Trient 115, für die dritte von der Trienter Synode bis Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts 46, für die vierte, das achtzehnte Jahrhundert umfaſſende Periode aber 77 Urkunden ausgewählt.

Demnach war für den zweiten, obgleich beträchtlich größeren Band nur mehr die fünfte Periode, d. i. unſer Jahrhundert vom Jahr 1800 bis 1845 übrig, und auch aus dieſen wenigen Dezennien ſammelte der Herr Herausgeber 123 die Autonomie der Kirche vertheidigende Dokumente. Faſt alle dieſe Aktenſtücke, in beiden Bänden zuſammen 405 an der Zahl, ſind in lateiniſcher Sprache verfaßt und mitgetheilt. Die wenigen deutſchen aber, welche vorkommen, ſind theils urſprünglich deutſch, wie z. B. die Motion des verſtorbenen Biſchofs von Rottenburg, theils Ueberſetzungen franzöſiſcher Hirtenbriefe, welche Herr Roſkovany nicht im Original, ſondern aus deutſchen Kirchenzeitungen kennen gelernt hatte. Jedem Bande geht eine längere, lateiniſch geſchriebene Einleitung voraus, welche

eine Ueberſicht über das gibt, was in jeder Periode zur Vertheidigung der Kirchenfreiheit geſchah, und in Verbindung damit uns den Hauptinhalt der nachfolgenden Aktenſtücke vorführt.

Wenn wir es ſchon bei den franzöſiſchen Urkunden bedauern müſſen, daß ſie nicht in der Originalſprache mitgetheilt ſind, ſo können wir es noch weniger entſchuldigen, daß auch die der alten Kirche abſtammenden griechiſchen Urkunden, als da ſind: Ausſprüche griechiſcher Kirchenväter, griechiſcher Concilien und griechiſcher Kaiſer, nur in lateiniſcher Ueberſetzung aufgenommen wurden, obgleich hier der Originaltext dem Herrn Autor unbeſchränkt zur Hand lag. Gerade bei Mittheilung von Urkunden muß die buchſtäblichſte Genauigkeit verlangt werden, und darum ſind eben hier Ueberſetzungen am allerwenigſten zuläſſig. Nur der Originaltext iſt da beweiſend, keineswegs aber eine Ueberſetzung.

Weiterhin hätten wir gewünſcht, daß die Aktenſtücke nach Materien und nicht nach der Qualität der Perſonen, von denen ſie ausgingen, geordnet worden wären. Meiner Meinung nach alſo hätte z. B. alles das, was zur Zeit Joſephs II. für Vertheidigung der Kirchenfreiheit erlaſſen wurde, zuſammengeſtellt werden ſollen, während es jetzt an verſchiedenen Plätzen und unter verſchiedenen Rubriken geſucht werden muß. Ebenſo, glaube ich, hätten alle auf das Placet bezüglichen Urkunden jeder Periode neben einander gereiht werden ſollen. Daß aber die Diatheſe, welche Herr Roſkovany befolgte, wirklich minder zweckmäßig iſt, mag man daraus erſehen, daß er die drei Breven, welche Papſt Gregor XVI. an den verſtorbenen Biſchof von Rottenburg in Folge von deſſen bekannter Motion erließ,

viel früher mittheilt als dieſe Motion ſelbſt, auf welche ſich jene beziehen. Das **consequens** ſteht hier um mehr als **200** Seiten **vor** dem **antecedens**.

Ungern vermiſſen wir auch eine eigentliche Diſſertation über den Zuſtand der Kirchenfreiheit unter Conſtantin d. Gr. und ſeinen Nachfolgern. Der Herr Autor hat allerdings eine Anzahl Aeußerungen dieſer Fürſten zu Gunſten der Kirchenfreiheit aufgenommen, aber damit iſt noch lange nicht Alles gethan, vielmehr berufen ſich die Gegner der kirchlichen Autonomie, wenn ſie dieſelbe auf dem hiſtoriſchen Boden angreifen wollen, gerade auf die Zeiten der erſten chriſtlichen Kaiſer, auf deren Praxis und Eingriffe in die Angelegenheiten der Kirche. Es hätte darum eben auf dieſe Praxis, auf die Geſchichte näher eingegangen und gezeigt werden ſollen, welche Stellung dieſe Kaiſer faktiſch der Kirche gegenüber einnahmen, und wie ihre Thaten theils mit ihren ſchönen Worten über Kirchenfreiheit übereinſtimmten, theils ihnen widerſprachen. Das Buch von Riffel, „Geſchichtliche Darſtellung des Verhältniſſes zwiſchen Kirche und Staat von der Gründung des Chriſtenthums bis auf Juſtinian I.,“ wäre hiezu eine treffliche Vorarbeit geweſen.

Uebrigens enthält das vorliegende Werk eine Menge der intereſſanteſten Aktenſtücke, deren Kunde für den Hiſtoriker und Canoniſten von höchſtem Belang iſt, die aber ſeither für die meiſten nicht ſo leicht, zum Theil faſt gar nicht zugänglich waren. Am zahlreichſten ſind die Urkunden ſeit der Reformationszeit, und ihre Menge ſteigt, je näher ſie unſeren Tagen kommen. Zu den bedeutendſten gehören: die Proteſtation des päpſtlichen Nuntius und die Bulle des Papſtes Innocenz X. ſelbſt gegen den weſtphäliſchen

Frieden, die Erlaſſe deſſelben Papſtes und Alexanders VII. über das Placet, die Erklärung des Letztern gegen die Gallikaniſchen Freiheiten, ſofort eine Reihe Aktenſtücke in Betreff der Reformen Joſephs II., über den Nuntiaturſtreit, den Emſer Congreß, die Synode von Piſtoja und über die Leiden der Kirche in der franzöſiſchen Revolution, namentlich wegen des ſogenannten Conſtitutions-Eides. Aus dem zweiten Bande heben wir aus: das Concordat zwiſchen Napoleon und Pius VII. i. J. 1801, die Erklärung des Letztern gegen die ſogenannten organiſchen Artikel des erſten Conſuls, und viele andere auf Napoleon, ſeine Krönung, ſeine Gewaltthätigkeiten gegen Rom und ſein ſogenanntes Pariſer National-Concil vom Jahr 1811 ſich beziehende Akten, dann den Widerruf Pii VII. wegen mehrerer an Napoleon gemachter Zugeſtändniſſe, ferner das Concordat mit Bayern vom Jahr 1817 ſammt der Allokution des Papſtes an die Cardinäle wegen der bayriſchen Verfaſſungsurkunde und des darauf zu leiſtenden Eides von Seite der Geiſtlichen, das Concordat mit dem König beider Sicilien vom Jahr 1818, die Motion des Freiherrn von Hornſtein im Jahr 1830 wegen Verletzung der kirchlichen Freiheit durch die ſogenannte Frankfurter Pragmatik, mehrere Urkunden über die Lamenais'ſche Angelegenheit, über das Placet, über den Frankfurter Staatskirchencongreß im Jahr 1818, ſowie über den Streit des franzöſiſchen Episcopats für Freiheit des Unterrichts.

Dieſe wenigen Andeutungen, glauben wir, genügen, um die hohe Wichtigkeit des vorliegenden Werkes bemerklich zu machen. Die Ausſtattung iſt hübſch, der Druck deutlich und nur von wenigen Fehlern entſtellt.

Hefele.

Digitized by Google

4.

Die Gemeinſamkeit der Rechte und der Intereſſen des Katholicismus in Frankreich und in Deutſchland, nachgewieſen an den jüngſten und wichtigſten Streitigkeiten zwiſchen Kirche und Staat von Hofrath Dr. Buß, Profeſſor des Kirchen-, Staats- und Völkerrechts an der katholiſchen Univerſität Freiburg und badiſchem Landſtand. I. Heft. **Der Streit über die Freiheit des öffentlichen Unterrichts, oder: Kirche und Staat im Wettkampf um die Leitung des öffentlichen Unterrichts, in Frankreich im offenen Streit zwiſchen dem Clerus und der Univerſität, in Deutſchland im verdeckten Kampf zwiſchen der Geiſtlichkeit und der Staatspolizei. Dargelegt in drei Tagesſchriften der Herren von Lamartine, Duvergier, von Montalembert und in drei Sendſchreiben an deren Verfaſſer, ferner in den Geſetzentwürfen über den Secundärunterricht, wie ſie von den Miniſtern des öffentlichen Unterrichts, von Herrn Villemain (1844) und vom Herrn von Salvandy (am 12. April 1847) den Kammern vorgelegt worden ſind, und in einem Sendſchreiben an den Letztern. Von Dr. Buß.** Schaffhauſen, Verlag der Hurter'ſchen Buchhandlung. 1847. X. 386 S. gr. 8. Pr. fl. 2. 24 kr.

Es iſt ein ſehr glücklicher und fruchtbarer Gedanke des Herrn Hofraths Buß, die Gemeinſamkeit der Rechte und Intereſſen der Katholiken Frankreichs und Deutſchlands aufzuzeigen und ſo nachzuweiſen, wie erſteres, deſſen politiſche Geſchicke und Erfahrungen auf unſer Vaterland

ſchon ſeit längerer Zeit einen ſo bedeutenden Einfluß ausgeübt haben, den Katholiken Deutſchlands auch in kirchlicher Beziehung in unſern Tagen voranzuleuchten angefangen habe. In beſonders hohem Grade gilt dieſes von den Kämpfen des katholiſchen Frankreichs für die Freiheit des Unterrichts. „Auch da,“ ſagt Herr Buß S. 9 f. mit Recht, „hat Frankreich die thränenreiche Prärogative geübt, den andern Staaten Europa's mit erhebendem Beiſpiele voranzugehen. Sein Episkopat, fromm und geſinnungsreich und kräftig, hat den Atheismus oder die Indifferenz der Schule offen angegriffen. Und doch hat er ſeine theologiſche Jugend in den kleinen und großen Seminarien geborgen. Allein nicht will er auf geweihter Bruſt die Gewiſſenloſigkeit tragen, die zur Leitung des chriſtlichen Staats und der chriſtlichen Gemeinſchaft ſich vorbereitende Jugend unter dem Druck des Indifferentismus, der Glaubensarmuth, der Zweifelſucht und des Unglaubens zu belaſſen. Geſtützt auf ihre heilige Pflicht, auf die Verzweiflung der Hausväter, will er die Jugend zu heiligen Ueberzeugungen innen, einem kirchlichen Leben hingeben, dem Gewiſſen und ſeiner Freiheit Raum und Kraft, und dem Staat, der nur vom Glauben, nicht vom Zwange lebt, Unterlage und Stütze geben. Und dieſer Streit des franzöſiſchen Episkopats mit dem bedrückenden Unterrichtsmonopol der Univerſität hat einen ernſten Wiederhall in deutſchen Landen gefunden. In einer glaubensloſen Zeit — und offenbar iſt eine ſolche die Gegenwart — iſt der Unterricht allein der Weg zur Kirche. Die Seele lebt und ſtirbt in der Gegenwart durch den Unterricht. Und die Kirche iſt in Deutſchland lahm für denſelben. Und doch könnte ſie trotz der Schnürung durch die Unterrichtspolizei in

der Macht der Aſſociation ſich ſelber helfen, hätte ſie lebendig in der Seele das Bewußtſein ihrer Sendung. So hat denn auch, unabhängig von dem franzöſiſchen Episkopat, jener Erzbiſchof, der ſich in Gott klare Clemens Auguſt von Cöln, in einer Schrift, wo er in feſter Erkenntniß die Stellung der Kirche zum Staat erfaßt, auch über die Einwirkung der Kirche auf den öffentlichen Unterricht Worte tiefen Wiſſens und chriſtlichen Heils geredet, auf die wir zur Zeit zurückzukommen gedenken."

Um nun aber ſeine Leſer in die Frage von der Freiheit des Unterrichts um ſo gründlicher einzuführen, hat Herr Buß die wichtigſten Schriften jener franzöſiſchen Gelehrten, welche als die Repräſentanten der über den genannten Gegenſtand ſich theilenden Parteifractionen erſcheinen, in wortgetreuer Ueberſetzung in vorliegendes Werk aufgenommen.

„Herr von Lamartine," ſo charakteriſirt Herr Buß (S. 11 f.) die von jenem in deſſen berühmter Schrift ‚Staat, Kirche und Unterricht' ausgeſprochene Theorie (S. 14—48), „hat in dichteriſchem Cult einer ſchrankenloſen Freiheit Kirche und Staat mit ihrem beiderſeitigen Unterricht neben einander geſtellt, zuverſichtlich hoffend, daß in gegenſeitiger Unbeſchränktheit die autonomiſche Wahl beider Gemeinſchaften von ſelbſt das Rechte finden, und die elektriſche Macht dieſes hochbeſchwingten Bewußtſeins der Freiheit das edelſte Ergebniß für die Geſittung erzielen werde. Wir theilen dieſen ſchönen Glauben des ſtaatsmänniſchen Dichters bei der reglementirenden Centraliſation des franzöſiſchen Staatslebens nicht."

„Herr Duveyrier hofft (in ſeinem Sendſchreiben an den Herrn Erzbiſchof von Paris, S. 49—76) den

Streit zwiſchen der Kirche und dem Staat in Betreff des Unterrichts dadurch auszugleichen, daß er dem Clerus räth, den Intereſſen der Zeit mehr zu dienen und dem herrſchenden aller, der Induſtrie dadurch, daß die Geiſtlichkeit, welche übrigens für die Bildung des Prieſterſtandes nach wie vor ihre kirchlichen Specialſchulen behalten ſoll, ſich des praktiſchen und gewerblichen Unterrichts der Laienjugend bemächtigen und durch die Pflege der lebenden Sprachen ſtatt der todten den Lehranſtalten der Univerſität den Rang ablaufen ſoll. Der franzöſiſche Clerus wird ſich aber wohl hüten, dem Rath des Herrn Verfaſſers zu folgen und das Gebiet, auf welches er durch Gott und die Sendung ſeines Standes berufen iſt, abzutreten oder zu verſäumen und, von ſeiner rechtmäßigen Höhe herabſteigend, ſich auf dem Feld der Gewerblichkeit, deſſen Anbau unmittelbar dem Staat und nur mittelbar der Kirche zuſteht, fremde Sorge zu übernehmen." „Der Herr Graf von Montalembert endlich hat (in ſeiner geiſtvollen Schrift: ‚von der Pflicht über die Freiheit des Unterrichts,' S. 77—138), wie es von ihm nur zu erwarten ſteht, auf den kirchlichen Boden zurückgelenkt, mit ſicherem Griff die Frage aufgenommen und ſo das endgültig richtige Reſultat gewonnen. Allein da dieſes die normalen Stellungen vorausſetzt, die beſtehenden Stellungen aber abnorm ſind, ſo fragt es ſich, wie die einen in die andern überzuführen ſeien. Und dieſe allein praktiſche Seite des ganzen Streits kann ein Ausländer in ſeiner Unparteilichkeit vielleicht beſſer berathen als ein Betrachter unter dem Einfluß der herrſchenden getheilten Meinungen Frankreichs."

„Der geltende Zuſtand," fährt der Herr Verfaſſer weiter fort, „iſt die Unterwerfung des Unterrichts unter den

Staat: dagegen wollen die Einen unbedingte Trennung des Unterrichts, der Kirche und des Staats, die Andern Uebergewicht des kirchlichen Unterrichts, die Dritten einen Wechſel des Terrains für die unterrichtende Kirche. So viel iſt gewiß: nur die organiſche Vermittlung des Unterrichts der Kirche und des Staats nach beider Zweck und Wirkungskraft iſt der regelmäßige Zuſtand, wenn die rechtmäßige Freiheit der Wiſſenſchaft und der Schule wird — beſchränkbar lediglich durch die Legitimität des Poſitiven. Dieſer Reſtauration der Freiheit der Schule widerſetzt ſich aber in Frankreich das Grundübel der Centraliſation und das damit in Verbindung ſtehende Gebrechen der adminiſtrativen Scheererei. Bis jetzt hat die Univerſität Frankreichs als eine wahre Polizeianſtalt des Staats gehandelt. Um ihre Macht zu brechen, hilft bloß die Decentraliſation Frankreichs durch Wiedererweckung des Provinzial- und Communalgeiſtes und des Lebens der Corporationen — ein langer Weg der Rückbildung, auszuführen ohne Reaction. Dann erſt läßt ſich an eine Vermittlung des Unterrichtsweſens der Kirche und des Staates denken. Allein auch nach dem Bruch des Univerſitätsmonopols drohen der Freiheit des Unterrichts noch Gefahren, namentlich in Betreff der Theilung der Gewalt über die Schulen zwiſchen Staat und Kirche.“

„Wir empfinden ſie in Deutſchland mit ihrem ganzen Gewicht, wo der Staat ſich in eine wahre **Societas leonina** mit der Kirche eingelaſſen, ihre Wirkſamkeit auf einen unanſtändigen Theil verknauſert hat und in der Praxis durch allerlei Liſt und Plackerei auch dieſen noch verkümmert. Wir wollen daher in drei Sendſchreiben an die drei franzöſiſchen Schriftſteller die franzöſiſche Streitfrage

uns betrachten und unſer abweichendes Urtheil darſtellen und begründen, zum Schluſſe aber in einer analogen Abfolge von Betrachtungen den Zuſtand der Lehrfreiheit in Deutſchland vorlegen, den Wunſch um Abänderung und eine Zurückverſetzung in den vorigen Stand für die Kirche begehren und rechtfertigen.“

In dieſen Sendſchreiben, in welchen die Theorien der obengenannten drei franzöſiſchen Schriftſteller einer eindringenden Beurtheilung unterworfen werden, ſpricht Herr Buß ſeine eigenen, von einem ernſten Studium über dieſen höchſt wichtigen Gegenſtand zeugenden Grundſätze aus. (Siehe beſonders S. **140** ff., **159**, **163** ff., **179** f., **182** ff., **203** ff.) S. **224—314** werden die Geſetzesentwürfe der Herren Villemain und Salvandy über den Secundärunterricht nebſt den Motiven zu dem Geſetzesentwurfe des Letztern mitgetheilt. Den Schluß der Schrift bildet ein inhaltsſchweres Sendſchreiben des Herrn Verfaſſers an den gegenwärtigen Miniſter des öffentlichen Unterrichts über deſſen Entwurf in Betreff des Secundärunterrichts (Seite **314—386**), welches beſonders auch eine inſtruktive Darſtellung der Geſchichte und Wirkſamkeit der Univerſität in Frankreich darbietet.

Wir erlauben uns hier, einige der intereſſanteſten Parthien aus dem ſo eben genannten Sendſchreiben herauszuheben. „Ich halte,“ ſagt Herr Buß, S. **361**, „das Syſtem der unbedingten Freiheit des Unterrichts, wie es in England beſteht, nicht einmal für das überhaupt richtige. Es iſt dort ein Reſt der mittelalterlichen Autonomie der Körperſchaften, welche ſich anderwärts in dem Maaß, als der Staat ſich mehr als einen einheitlichen begriffen hat, dieſer Einheit des Staats untergeordnet hat. Die Aufgabe

unſerer Zeit iſt, dieſe Einheit des Staats zu erhalten, ihr aber den Abſolutismus und Mechanismus dadurch abzuwehren, daß man geſunde körperſchaftliche Elemente ihr eingliedert. So muß es auch rückſichtlich des Unterrichts gehalten werden. Die Freiheit des Unterrichts iſt als herrſchendes Prinzip aufzuſtellen und demgemäß iſt eine körperſchaftliche Selbſtſtändigkeit und Autonomie der Schule zu gewähren. Der Staat hat aber das Recht, darüber zu wachen, daß die freien Schulen durch ihre Wirkſamkeit den Staat als Rechts- und Wohlfahrtsordnung nicht verletzen."

„In dem öffentlichen Unterricht Frankreichs iſt zuſammengejocht in eine ungeſunde Einheit, was getrennt ſein ſoll, und es iſt getrennt, was zu einer organiſchen Einheit gebunden ſein ſoll. Dieſer Zuſtand iſt arg: er iſt ein Frevel gegen die Wiſſenſchaft; er frißt ab.r tief hinab an die Wurzel der Geſellſchaft: dieſe wiſſenſchaftliche Centraliſation Frankreichs bereitet und unterhält die allgemeine politiſche Centraliſation, und indem ſie Paris zu einem gährenden Heerd der Ueberfüllung an politiſchem Leben und ſocialer Entſcheidung macht, läßt ſie die Provinzen darben, und ſtatt einer bis in das engſte Glied ihrer Rechte und Freiheiten bewußte Nation zu machen, ſind die Provinzen paſſive Acceſſorien der abſolutiſtiſch herrſchenden Hauptſtadt. Statt daß Paris der lebendige, receptive Spiegel der öffentlichen Meinung des Landes ſein ſoll, gibt es in ſeiner geiſtigen Tyrannei die Parole der öffentlichen Meinung hinaus in das gehorchende Land." (S. 365.)

Zu den deutſchen Schulen fortgehend, ſagt der Herr Verfaſſer S. 376 f. weiter: „Die Kirche wie die Familie

kann die Glaubensloſigkeit der Volksſchule länger nicht mehr dulden. Sie darf verlangen, daß die Volksſchulen des katholiſchen Volkes im Geiſt der katholiſchen Kirche beſtellt werden, und beachten die Staatsregierungen dieſe Forderungen nicht, ſo darf die Kirche eigene Volksſchulen errichten und dieſe durch glaubenstreue Lehrer, namentlich auch durch eigene kirchliche Lehrorden beſorgen laſſen. Auch mit den Leiſtungen der gelehrten Mittelſchulen kann die Kirche nicht zufrieden ſein, nicht einmal mit den Ergebniſſen des Unterrichts, noch viel weniger mit der religiöſen und ſittlichen Leitung dieſer Schulen. Für den Unterricht ſowohl als für die Erziehung würden geiſtliche Lehrorden, welche ſich eben ſo kräftig als Laien auf die Höhe der Wiſſenſchaft ſchwingen, und welche mehr Zeit und Hingebung zu den Studien bringen können, mit ihren lang erprüften Methoden und mit der Ergänzung der einzelnen Lehrer durch die geiſtige Mithülfe des Ordens Größeres und Nachhaltigeres leiſten. Unter ſolchen Leitungen würden Gymnaſial- und Lycealconvicte, die in neueſter Zeit ſelbſt von proteſtantiſchen Lehrern, ſo von E. R. Lange in ſeiner Schrift: ‚Vorſchläge zur zeitgemäßen Reform der Gymnaſien‘ (Breslau 1847) empfohlen werden, die geſegnetſten Erfolge erzielen. Welchen geiſtigen, ſittlichen Gewinn die Univerſitäten von einer confeſſionellen Haltung derſelben erndten würden, haben wir jüngſt in unſerer Schrift: der Unterſchied der katholiſchen und der proteſtantiſchen Univerſitäten Deutſchlands, pflichtmäßig und ausführlich nachgewieſen.“

„Sie ſprachen ein wahres Wort, Herr Miniſter,“ ſo ſchließt Herr Buß ſein Sendſchreiben, „als Sie ſagten: ‚Man erwäge es wohl, die Fluth der Nationen ſteigt um

uns, und es gibt Etwas, was noch mehr ſteigt, es iſt die Fluth der thätigen Klaſſen der Nation. Die wiſſenſchaftlich gebildete Jugend hat viel zu thun, um ihre Herrſchaft zu behaupten.' — Ja, die Völker treten in der Gegenwart aus ihrer Abgeſchiedenheit heraus. Die ungeheure Steigerung der Verkehrsmittel wirft ſie zuſammen auf eine Kampfbahn, auf welcher ſie um die geiſtigen und materiellen Güter in keuchender Mitbewerbung ringen: in dieſer Reibung entzünden ſich die Kräfte, die Geiſter. Und jenes Volk nur ſiegt, welches am empfänglichſten ſich dem Geiſt der Menſchheit erſchließt und die aufgenommenen Schätze am ſelbſtſtändigſten der Nationalität aneignet. Dieſe Aneignung verläuft aber nicht, wie Ew. Excellenz glaubt, durch die mechaniſchen Leiter einer in Formen erſtarrten Univerſität: nein — jede Pore der beſcheidenſten Seele im Vaterland ſoll ſich dürſtend zu dem Born der Geiſter aufwärts richten, wie er aus dem Geiſterreich der Menſchheit niederſtrömt. — Aus den unorganiſchen, internationalen Verhältniſſen der Gegenwart bildet ſich eine neue Ordnung der Völker: auf den nationalen Unterlagen vollführt die Location der Nationen der Geiſt. — Aber auch in den einzelnen Reichen und Staaten ringt ſich aus der chaotiſchen Aggregation der Exiſtenzen und Stellungen eine organiſche Ordnung, gegliedert in lebenskräftige Stände, empor. Ein friſches Netz lebendiger Kräfte, Beziehungen und Berufungen ſpinnt ſich im frohen Wachsthum eines volksthümlichen Lebens zuſammen. — In einer Zeit, wo die alten geſchichtlichen Verbände ihre Geltung, das Poſitive ſeinen Zauber verloren, wo nur das gilt, was ſich vor dem Urtheil des Geiſtes rechtfertigt, claſſifizirt die Hierarchie in dem Leben eines Volks der Geiſt. Daher ſorge jede

Regierung, daß die Anſprache der Intelligenz von Allen im Volke verſtanden werde. Die Bildung ſei feſt in ſtarken Grundſätzen wurzelnd, allverbreitet. Dafür wird aber nicht geſorgt durch die Feſſelung des geſammten Unterrichts an das einſeitige, gleichförmige Vehikel eines Staatsmechanismus, wie ihn die Univerſität Frankreichs zeigt. Nein — die Freiheit bringe den Unterricht, erwachſen aus der Einheit der Prinzipien, aber reich in den Formen und manchfaltig in der Anwendung, Allen im Volk!“

„Die Stärke der Studien, welche Ew. Excellenz ſo rühmlich Ihrem Vaterland empfiehlt, ruht nicht in der formellen Einheit der Lehranſtalten, der Programme, der Methode, in der knechtiſchen Aufkettung an die Univerſität, ſondern in der organiſchen Vermittlung des Unterrichts und der Erziehung, in der reichen Entwicklung der Lehrſtoffe in der Manchfaltigkeit der Lehrweiſen und in der Zugänglichkeit der Lehranſtalten nach der Zugewandtheit und dem Maaß des Vertrauens der Familien, kurz in der innern und äußern Freiheit des Unterrichts.“

Hiemit ſchließen wir unſer Referat über vorliegende Schrift. Wir hoffen, daß ſowohl die Wichtigkeit ihres Gegenſtandes, als auch die Art und Weiſe der Durchführung, für deren Vortrefflichkeit ſchon der Name ihres Verfaſſers bürgt, derſelben eine recht weite Verbreitung verſchaffen werde.

Dr. Briſchar.

5.

Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Von Dr. **Adalbert Maier**, ordentl. öffentl. Profeſſor der neuteſtamentl. Literatur an der Univerſität zu Freiburg. Freiburg bei Herder. **1847.** gr. 8. **IV.** und **436.** Preis **2** fl. **42** kr.

Die Schwierigkeiten, welche der Auslegung der dunkelſten Bücher des Neuen Teſtamentes entgegenſtehen, haben den Eifer für das Verſtändniß derſelben noch nie gelähmt. Die Zahl der Ausleger wächst gerade in demſelben Maaße, als dieſe Theile des Kanons an ſich ſchon die wichtigſten Quellen der chriſtlichen Doktrin bilden, ſeit der Reformation aber an Wichtigkeit noch gewonnen haben. Dieſem Umſtande verdanken wir vorliegende Erklärung des pauliniſchen Briefes an die Römer.

Man weiß, daß weitaus der größte Theil der neuteſtamentlichen Bücher Gelegenheitsſchriften ſind, durch Wünſche Einzelner oder durch Zuſtände einer ganzen Gemeinde hervorgerufen. Das Verhältniß der Schriften zu dieſen Zuſtänden gibt den letztern eine beſondere Wichtigkeit, und bekanntlich haben gerade beim Römerbriefe die Anſichten über Gründung und Zuſtand der römiſchen Gemeinde immer einen weſentlichen Einfluß auf ſein Verſtändniß ausgeübt. Wir müſſen darum auf die in der Einleitung zu unſrem Commentar beſprochenen Fragen über Entſtehung der römiſchen Gemeinde, ihre Zuſtände u. dgl. ausführlicher eingehen. Die Nachrichten der älteſten Geſchichtſchreiber gehen dahin, daß Petrus im zweiten Jahre des Claudius nach Rom gekommen ſei und den Grund

der Gemeinde gelegt habe, und Hieronymus ſpricht ſogar von einem 25jährigen Epiſkopate des Petrus zu Rom. Man konnte jedoch dieſe Notizen mit vielen andern Dingen, die man für wahr hielt, nicht recht reimen und conſtruirte daher, halbwegs von Thatſachen, halbwegs von Schlüſſen geleitet, die Gründung der römiſchen Gemeinde ſelbſtſtändig. Dieſer Anſicht hat ſich nun die allgemeine Meinung der neuern Gelehrten — mit, ſo viel wir wiſſen, fünf Ausnahmen: Grügel, Stenglein, Windiſchmann, Binterim, Reithmayr — und auch die des Herrn Verfaſſers, zugewandt. Wir geben ſie nach demſelben in ihren Grundzügen. Möglicher Weiſe, ſagt man, ſind ſchon zu Zeiten der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu römiſche Juden mit der neuen Lehre bekannt geworden; jedenfalls aber nennt die Apoſtelgeſchichte auch Römer, die beim erſten Pfingſtfeſt anweſend waren und von denen ſich viele bekehrt haben können. Die Fälle, daß römiſche Juden auf ihren Feſtreiſen das Chriſtenthum kennen lernten, mögen ſich noch oft wiederholt haben. Durch ſie wurden die mit der Synagoge verbundenen Proſelyten aus dem Heidenthum mit der chriſtlichen Lehre bekannt. Alle dieſe neuen Chriſten aber blieben mit der Synagoge vereint. Im 13. Jahre ſeiner Regierung erließ Claudius das Ausweiſungsdekret, das die Juden aus Rom vertrieb, und mit ihnen auch die gläubigen Juden, da ſie ſich von der Synagoge noch nicht getrennt hatten. Der Reſt der römiſchen Gemeinde beſtand aus Heiden-Chriſten. Von den Emigranten kam ein Theil nach Griechenland, Kleinaſien, Syrien und die Inſeln des Mittelmeeres und fand daſelbſt von Paulus geſtiftete und überwachte Gemeinden. Die neuen Ankömmlinge wurden ſo im pauliniſchen Geiſte

fortgebildet. Nach dem Tode des Claudius durften ſie nach Rom zurückkehren. Allein der pauliniſche Geiſt der neuen Gemeinde vertrug ſich nicht mehr mit der Gemeinſchaft, mit der Synagoge: ſie trennten ſich und verbanden ſich mit den zurückgebliebenen Heidenchriſten zu Einer Gemeinde. Man muß ſich noch hinzudenken, daß aus Aſien und Griechenland Lehrer herüberkamen, die neue Gemeinde im Chriſtenthume zu befeſtigen; Einige mögen auf beſondere Veranlaſſung des Apoſtels dieſe Wanderung unternommen haben. So hatte Paulus an der Gründung und Geſtaltung der römiſchen Gemeinde einen weſentlichen Antheil.

Es leuchtet ein, daß all' das noch keine förmliche Gründung einer chriſtlichen Gemeinde bewirkt. Wir hätten gewünſcht, daß der Herr Verfaſſer ſich von dem Wege entfernt hätte, auf dem man ſich die römiſche Gemeinde ohne apoſtoliſche Auctorität, ohne Anſtrengung und wie von ſelbſt ſich bildet. Ohne jene Auctorität kann eine Gemeinde weder gegründet, noch in ihrem Beſtande erhalten werden; und das Zweite anlangend, ſo wären die römiſchen Juden die erſten, welche durch Bereitwilligkeit zur Annahme des Glaubens ſich auszeichneten, in der großen Anzahl insbeſondere, wie ſie die Nachricht des Suetonius vorausſetzt, der von den Anhängern des „Chreſtus“ als von einer zu fürchtenden Macht redet. Wenn nun der Beſtand einer immerhin zahlreichen, von großem Eifer erfüllten Gemeinde auf eine apoſtoliſche Gründung zurückweist, ſo werden wir die Ausſage, daß Petrus ſchon im zweiten Jahre des Claudius nach Rom kam, mit viel größerem Vertrauen betrachten müſſen, als dies gewöhnlich geſchieht. Die Gründe, die man gewöhnlich

Digitized by Google

dagegen anführt, haben ſchon lange eine gründlichere Widerlegung gefunden, als wir hier ſie geben können. Wünſchenswerth wäre es geweſen, der Herr Verfaſſer hätte dieſelbe mehr berückſichtigt. Dem ſo ſehr premirten Still-ſchweigen der Apoſtelgeſchichte, des Römerbriefes und der älteſten Kirchenſchriftſteller über die Anweſenheit des Pe-trus unter Claudius kann man den alten Grundſatz: „**ex silentio nihil valet argumentum**,“ entgegenſetzen. Und in der That, wenn Dionyſius von Corinth und mit ihm Euſebius von dem gleichzeitigen, in's Jahr 67 oder 68 fallenden Martertode des Petrus und Paulus, wenn Aeneas von der Abfaſſungszeit des zweiten Evangeliums ſpricht und dieſelbe in die gleichzeitige Wirkſamkeit jener Apoſtel zu Rom verlegt, ſo haben ſie ſchlechterdings gar keine Aufforderung, in's Jahr 42 zurückzugehen.

Tadelnswerth iſt das kritiſche Verfahren des Herrn Verfaſſers, durch welches die Ausſage des Juſtin über die Anweſenheit Simons des Magiers zu Rom für un-geſchichtlich, weil auf einem Irrthume beruhend erklärt, und die weitere Notiz des Euſebius, des Hieronymus und Oroſius über die gleichzeitige Anweſenheit des Apoſtels Petrus zu Rom als eine eigenmächtige, unhiſtoriſche Er-weiterung der Worte des Juſtin dargeſtellt wird. Juſtin liest auf einem Steine an der Tiber die Inſchrift: **Semoni Sango Deo Fidio**, und ſtatt dies auf die römiſch-ſabiniſche Gott-heit **Semo** zu beziehen, ſchließt er daraus, der Magier ſei in Rom geweſen, und was noch merkwürdiger iſt, daß er im zweiten Jahre des Claudius dort geweſen. Dieſen voreiligen Schluß referirt er als Thatſache. Ferner: Juſtin, — ſo ſchließen jetzt Euſebius, Hieronymus und Oroſius weiter — gibt uns die Verſicherung, der Magier

ſei in Rom geweſen. Da nun Petrus auch einmal in Rom war, ſo hat ihn die Abſicht, den Magier zu bekämpfen, dorthin geführt. Er war ſomit im zweiten Jahre des Claudius zu Rom. Dieſen Schluß geben ſie ebenſalls für Thatſache aus. Wäre dieſes das Verfahren, durch welches die alten Kirchenhiſtoriker in den Beſitz deſſen gelangten, was ſie uns hinterlaſſen haben, ſo könnten wir ſelbſt der beſtimmteſten Verſicherung derſelben keinen Glauben mehr ſchenken, ſo lang ihnen nicht die Kritik das Siegel der Glaubwürdigkeit aufdrückt. Dieß iſt eben das Weſentliche des ſubjektiv-kritiſchen Verfahrens, das die alten Quellen trüb macht, ohne die dadurch entſtehende Unklarheit zu lichten.

Aber die Apoſtelgeſchichte? „Sie weist für das Jahr 42 das Alibi des Petrus nach. Denn „ſie öffnet uns vor der wunderbaren Befreiung Petri Kap. 12 keine Stelle, wo er als abweſend gedacht werden könnte, und dehnt ſo ſeine ununterbrochene Anweſenheit in Paläſtina über das zweite Jahr des Claudius hinüber aus.“ Denn es ſei — um kurz zu ſein — König Herodes Agrippa bald nach der Befreiung des Petrus geſtorben; und wenn auch die Apoſtelgeſchichte das nicht ausdrücklich ſage, ſo wolle ſie doch offenbar eine baldige Abfolge der betreffenden Ereigniſſe ausdrücken. Da man nun weiß, daß der Tod des Agrippa in das vierte Jahr des Claudius fällt, ſo müßte hienach allerdings die Wirkſamkeit des Petrus in Jeruſalem bis zum Oſterfeſte dieſes Jahres (d. h. 44) dauern, wo ſie ſodann durch die Gefangennehmung und Flucht ihr Ende erreicht hätte. Die Haltbarkeit dieſes Grundes ſtützt ſich offenbar auf die Annahme, daß die Apoſtelgeſchichte beide Thatſachen, die Befreiung des Petrus und den Tod

des Agrippa in unmittelbare Nähe bringe. Das iſt aber doch noch keine ſo ausgemachte Sache. Man wird mit größerem Rechte behaupten können, daß Lukas mehr im Intereſſe der pragmatiſchen Darſtellung und der Erzielung eines um ſo größern Effektes, als in dem der Chronologie geſchrieben habe. Die Ungerechtigkeit des Wütherichs und der Tod des Tyrannen, die ſclaviſche Buhlerei um Volksgunſt bei den Juden und die ſtolze Selbſtvergötterung gegenüber der ſelbſt nicht geglaubten Rede von Schmeichlern — dieſe Gegenſätze weiß der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte recht geſchickt hervorzuheben durch bloße Zuſammenſtellung. Bekannt iſt, daß die Schriften des Lukas viel Pragmatismus verrathen; und um für Obiges einen gewiß ausreichenden Beweis zu geben, verweiſen wir auf eine Parallelſtelle, welche mit Act. 12 die größte Aehnlichkeit hat. Johannes der Täufer tritt auf und weist auf den Meſſias hin. Das erzählt Lukas 3, 1—18. Dazu fügt er ſogleich hinzu: Als aber der Vierfürſt Herodes wegen der Herodias einen Verweis von ihm erhielt, ſo fügte er zu Allem noch das hinzu, daß er den Johannes in ein Gefängniß ſchließen ließ (V. 19. 20). Damit wir aber recht deutlich ſehen, daß hier und in der Apoſtelgeſchichte die Geſchichte beider Tyrannen nur ein pragmatiſches Einſchiebſel bildet, ſo fährt er, wie hier mit der Rückkehr der Geſandten nach Antiochien, ſo im Evangelium (3, 21) mit der Taufe Jeſu und der Geſchichte ſeines Auftretens fort. Wir bitten den Herrn Verfaſſer, dieſe und ähnliche Gründe, die auszuführen der Raum nicht geſtattet, ſeiner Aufmerkſamkeit wiederholt zu würdigen. Obgleich das Recht der Nachfolger Petri zu Rom durch ſeine ſpätere Beſitz-Ergreifung des Stuhls jedenfalls auch geſchichtlich geſichert

bleibt, ſo iſt dennoch die Gründung der römiſchen Gemeinde eine Sache, die wegen ihrer Wichtigkeit und Dunkelheit die Würdigung gerade der erfahrenſten Kritiker doppelt verdient.

Es iſt der Anerkennung würdig, daß ſich der Herr Verfaſſer in der Zweckbeſtimmung des Schreibens auf einen allgemeinern Standpunkt ſtellt, als dies in ältern Zeiten geſchehen iſt. Bei dem vielfach apologetiſchen und polemiſchen Tone des Briefes lag die Anſchauung, als ob Streitigkeiten zwiſchen einer heiden- und judenchriſtlichen Parthei und ihre Beilegung das Schreiben veranlaßt hätten, um ſo näher, als man in den meiſten andern Briefen des Paulus die unbeſtreitbaren Parallelen erblickte. Die Gemeinde zu Rom, vorherrſchend aus Heiden beſtehend, ſcheint von derlei Streitigkeiten nicht beſonders heimgeſucht geweſen zu ſein, ſoweit nicht die religiöſen Verhältniſſe zwiſchen Judenthum und Heidenthum in jener Zeit, und die beanſpruchten Rechte des einen und des andern Theils von ſelbſt eine Differenz darboten; der Apoſtel ſelbſt iſt noch nie in Rom geweſen, ſteht alſo noch nicht in ſo nahem Verhältniſſe mit den Gemeindegliedern, daß ihm die Klugheit eine freimüthige Sprache gegen Perſonen geſtattet, die er ſich durch ſein Schreiben ſo zu ſagen gewinnen und für ſeine perſönliche Predigt gemüthig ſtimmen will; er hat die Abſicht, nach Rom zu kommen, iſt aber durch die Verhältniſſe gehindert, dies bald zu thun; Nichts iſt unter ſolchen Umſtänden natürlicher, als daß er ein ſtellvertretendes Schreiben vorausſendet: ſo hat alſo daſſelbe „keinen andern Zweck und kein anderes Motiv, als eben der Vorſatz ſeiner perſönlichen Dahinkunft“ (S. 14). Als Veranlaſſung eines ſo allgemein gültigen apologetiſchen Schrei-

bens, wie der Römerbrief iſt, muß man eine geiſtige Bewegung auffaſſen, die ſich in der apoſtoliſchen Zeit der Gläubigen allerorts bemächtigt hatte, und welcher der vorzugsweiſe ſo genannte Heidenapoſtel nicht zuſehen konnte, ohne durch das Gewicht ſeiner Perſon und ſeines Amtes ſie in die rechte Bahn zu bringen, auf daß ſie einen das Juden- und Heidenthum befriedigenden Ablauf nähme. Dieſer Standpunkt macht es am leichteſten, einen tiefen Blick in die Gnoſis des Apoſtels zu thun, welche er in dieſem Schreiben — wie der Herr Verfaſſer ſagt — am tiefſten und umfaſſendſten vorträgt, ſie vorträgt mit einer ſolchen Ausdehnung, daß wir faſt ein vollſtändiges Bild von derſelben erhalten, und deren Hauptgeſichtspunkte ſind: einerſeits die göttlichen Rathſchlüſſe und Veranſtaltungen zum Heile des Menſchengeſchlechtes, andrerſeits die religiös-ſittliche Entwicklung der Menſchheit in ihrer Trennung von Gott und die ſittliche Reſtauration durch die göttlichen Veranſtaltungen.

Einer ſolchen Betrachtungsweiſe erſchließt ſich der Zuſammenhang der einzelnen Materien auf die einfachſte und klarſte Weiſe. In Bezug auf den Abſchnitt Kap. 9—11 aber hätten wir gewünſcht, daß ihn der Herr Verfaſſer nicht als einen bloßen Anhang betrachtet hätte (S. 19). Denn er bildet das letzte natürliche Glied in der Reihe der beſprochenen Dogmen. Von dem anthropologiſchen Standpunkt erhebt ſich der Apoſtel zum metaphyſiſchen. Wie die Heilsanſtalten zur Rettung des Geſchlechtes überhaupt, ſo iſt auch die Vermittlung der Erlöſung an den Einzelnen ein ganz freies Geſchenk, auf einem freien Entſchluſſe Gottes beruhend, ſowohl in Bezug auf die Auswahl der Perſonen, als auch rückſichtlich des Maaßes der

Gnadenmittheilung. Darum gibt es keinen Rechtsanſpruch auf das meſſianiſche Heil, weder durch Abſtammung, noch durch Verdienſte. Dieſe Lehre von der Prädeſtination iſt der metaphyſiſche Erklärungsgrund der Verſtoßung eines ſo großen Theils der Iſraeliten und ſchließt die ganze Reihe der eng zuſammenhängenden, in dieſem Briefe behandelten Dogmen.

Das Jahr der Abfaſſung nach chriſtlicher Zeitrechnung anzugeben, iſt ſehr ſchwer, da man über ihre Vereinbarung mit den Regierungsjahren der römiſchen Kaiſer noch nicht hat in's Reine kommen können. Der Herr Verfaſſer gibt als Zeit der Abfaſſung das Jahr 59 nach chriſtlicher Zeitrechnung an. Da er an einer andern Stelle das Ausweiſungsdekret des Claudius in deſſen 13. Regierungsjahr (= 53 n. Chr.) ſetzt (S. 2), ſo können wir auf einem gemeinſamen Standpunkte weiter bauen. Aquilas und Priscilla kamen, durch dieſes Dekret aus Rom vertrieben, in Corinth an, kurz vor Paulus (Apoſtelgeſch. 18, 1). Dieſe Ankunft des Apoſtels in Corinth fällt alſo in den Herbſt des Jahres 53. Sein Aufenthalt aber dauert ein Jahr und ſechs Monate (Apoſtelgeſch. 18, 11), bis zum Frühling des Jahres 55. Sofort kehrt er nach Antiochia zurück. In einem Zuge erzählt nun die Apoſtelgeſchichte weiter: „von da an ſetzte er ſeine Reiſe fort.“ Hätte ſich Paulus länger aufgehalten, ſo widerſpräche das der Faſſung der Apoſtelgeſchichte. Er reiste im nämlichen Jahre weiter, kam nach Ephesus und blieb daſelbſt zwei Jahre — alſo wenigſtens bis gegen den Herbſt 57 (Act. 19, 10). Auch im übrigen Aſien blieb er einige Zeit und reiste dann durch Macedonien und Griechenland und blieb in einer Stadt dieſes Landes drei

Monate (20, 3). Da nur dieſes dreimonatlichen Aufenthaltes und ſonſt keines Erwähnung geſchieht, ſo iſt jene Reiſe eher einer Durchreiſe ähnlich, die in drei bis vier Monaten vollendet werden kann. Die Zeit zu dieſer Reiſe nicht gerechnet, dauert ſein Aufenthalt in Epheſus und in jener Stadt (Corinth) zwei Jahre und drei Monate; vom Herbſt 55 ſind wir alſo in den Anfang des Winters 57 verſetzt, und das nächſte Oſterfeſt, nach welchem Paulus ſeine Rückreiſe nach Jeruſalem antritt (Act. 20, 6.), iſt ſomit das Oſterfeſt des Jahres 58. Unmittelbar vor dieſem hat Paulus den Brief an die Römer geſchrieben, eine Notiz, die wir aus Röm. 15, 30—38 entnehmen.

Gehen wir zu der Erklärung ſelbſt über. Da der Römerbrief „ein faſt vollſtändiges Bild von der Gnoſis“ des Apoſtels entwirft, ſo iſt neben der ſprachlichen Erklärung die Hauptaufgabe des Auslegers die, den pauliniſchen Lehrbegriff über die einſchlägigen Materien bündig, vollſtändig und mit beſtändiger Berückſichtigung der anderwärtigen Ausſprüche des Apoſtels darzuſtellen. Die Hauptſtärke des vorliegenden Commentars liegt nach unſerm Urtheile in dem erſten Theile dieſer Aufgabe — in der ſprachlichen Erklärung. Sie iſt ſehr vollſtändig, mit Zugrundlegung der abweichenden Anſichten der alten und neuern, der katholiſchen und proteſtantiſchen Erklärer ausgearbeitet, und, wie es bei ſo dunkeln und beſtrittenen Materien nur immer ſein kann, größtentheils befriedigend. Was wir jedoch im Intereſſe einer leichtern Lektüre und der ſyſtematiſchen Behandlung zuerſt wünſchten, wäre eine ſtrengere Scheidung der grammatiſchen Erklärung von der Entwicklung des betreffenden Lehrbegriffes. Das Gegentheil geſchieht nur auf Koſten der Klarheit und der natürlichen

Digitized by Google

Abfolge der Gedanken. 5, 12 u. 7, 5. 6 z. B. wirkt es ſtörend. Manchmal ſtößt man auf Erklärungen, die nicht klar und conſequent durchgedacht ſind. In demſelben Abſchnitt 5, 12 wird ἥμαρτον als aktuelles Sündigen erklärt, einige Seiten ſpäter aber dieſer Gedanke zum Theil wieder aufgehoben, da er mit der pauliniſchen Lehre offenbar nicht ganz übereinſtimmt. Manches trägt das Gepräge der Flüchtigkeit und ſollte ganz wegfallen, oder anders begründet oder widerlegt ſein. 7, 2 wird δεδέσθαι τῷ ἀνδρὶ = πρὸς τὸν ἄνδρα geſetzt, was Nichts erklärt und zudem mit der Grammatik unvereinbar iſt. Zu δικαιοσύνη θεοῦ 1,17 bemerkt der Herr Verfaſſer: Grammatiſch möglich wäre die Deutung des Genitivs θεοῦ = ἐνώπιον θεοῦ oder παρὰ τῷ θεῷ (vor Gott geltend) vrgl. 2, 13. 3, 20. Gal. 3, 11, aber die angeführten Stellen entſcheiden für die Auffaſſung = ἐκ θεοῦ." Rein grammatiſch angeſehen, iſt dies unmöglich. Iſt der Genitiv θεοῦ ein **genit. obj.**, ſo kann man δικαιοσύνη nur in der Bedeutung: gerechtes unpartheiiſches Verhalten, die das Schuldige gibt — faſſen und überſetzen: Gerechtigkeit gegen Gott. Da der Sinn der Stelle dieſe Erklärung ausſchließt, ſo iſt nur der zweite Fall möglich; θεοῦ iſt **genit. subj.**, und zwar hier **genit. auctoris** = Gerechtigkeit, welche Gott in uns wirkt. Dieſer Begriff kann durch δικ. ἐνώπιον θεοῦ und παρὰ τῷ θεῷ nicht bezeichnet werden. Freilich iſt es wahr: nach katholiſchem Lehrbegriff iſt die Gerechtigkeit, die aus Gott kommt, eine wahre, nicht bloß zugerechnete; und weil ſie eine wahre iſt, wird ſie auch vor Gott als ſolche gelten. Das ändert aber die Sache nicht. — Ἐφ' ᾧ 5, 12 wird von einigen Erklärern der den Attikern geläufigen Formel ἐπὶ τούτῳ, ὥςτε gleichgeſetzt. Ohne dieſe Aus-

legung anzunehmen, erklärt ſie der Herr Verfaſſer für grammatiſch möglich, aber ungeeignet, weil durch ſie der „Satz zu einer Nebenbeſtimmung würde.“ Die Sache läßt ſich viel gründlicher abthun. Einmal ſteht die Formel ἐφ' ᾧ nicht für ἐπὶ τούτῳ, ὥςε, ſondern nur für ὥςε allein, alſo ἐπὶ τούτῳ, ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ, ὥςε. Sodann wird mit ἐφ' ᾧ in dieſer Bedeutung nur der Infinitiv oder der Indicativ des Futurums verbunden, niemals der Aoriſt. Dieſe Auffaſſung wäre alſo im Grunde *ſprachlich* unmöglich. — Zu ὥςε δουλεύειν 7, 6 macht der Herr Verfaſſer die Bemerkung: „man darf nicht überſetzen: ‚ſo daß wir dienen ſollen‘ — denn die Darſtellung hält ſich ideal und dieſer Dienſt iſt als wirklich erfolgend gedacht.“ Denn — ſo hätte beſſer geſagt werden können — ὥςε drückt nicht den Begriff der Pflicht, ſondern nur den der Folge — ſo daß wir dienen — und zwar in Verbindung mit dem Infinitiv den der gedachten Folge aus; die Darſtellung des Apoſtels iſt alſo ideell. — Einige Begriffsbeſtimmungen, die ſich an grammatiſche Erklärung anlehnen, ſind nicht erſchöpfend oder laſſen ſonſtige Einwendungen gegen ſich machen. Dieſe Bemerkung beziehen wir z. B. auf κλητὸς ἀπόςολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ (1, 1). Im Vorbeigehen ſei uns aber vorerſt die Bemerkung geſtattet, daß wir ungern eine erſchöpfende Entwicklung des Begriffes ἀπόςολος vermiſſen. Das attribuirte κλητός gab ſogar Veranlaſſung dazu. Durch die Berufung — κλῆσις — iſt nämlich der Apoſtel mit der apoſtoliſchen Vollmacht betraut und beſitzt als einzelne Theile dieſer Gewalt nicht bloß die biſchöfliche, die ihm durch die Händeauflegung (Act. 13, 2. 3) übertragen wurde, ſondern auch die im engern Sinne ſogenannte

apoſtoliſche Vollgewalt — die eigentliche Frucht der unmittelbaren Berufung durch Chriſtus — nämlich die Vollmacht, Quelle des Glaubens zu ſein, eine Gewalt, auf die ſich der Apoſtel ſo oft beruft und deren Kenntniß zum Verſtändniſſe von Stellen, wie Gal. 1, 1. 8. Röm. 1, 1. 1 Cor. 1, 1. nothwendig iſt. Die ſachliche Idendität des Inhaltes der ſchriftlichen und mündlichen Tradition mit dem der apoſtoliſchen Lehre iſt ja gerade der Grund der beiden der Entſcheidung durch jene, und nur der Unterſchied findet Statt, daß an die Stelle des unmittelbaren apoſtoliſchen Ausſpruches die Bezeugung durch die Kirche getreten iſt. Wenn daher der Apoſtel auf ſeine κλῆσις ein großes Gewicht legt, ſo iſt es gewiß die Aufgabe des Exegeten, nicht bloß dieſer unmittelbaren, außerordentlichen Berufung durch Hinweiſung auf die Geſchichte, ſondern auch ihrer Wirkung Erwähnung zu thun, die ſich eben in dem Geſagten erſchöpft. Mit der bloß negativen Abwehr: „dieſer Berufung ſteht entgegen die ſelbſtgenommene Sendung, mit welcher Einer nur ψευδαπόϛολος wäre, und die nur mittelbare Sendung durch Chriſtus, wie ſie andere Diener der Kirche erhalten" (S. 30), iſt dieſer Aufgabe nicht vollkommen entſprochen; ganz abgeſehen davon, daß man ſtatt der Zuſammenſtellung eines wahren Dieners der Kirche — wie deren z. B. Thimotheus und Titus waren — mit einem ψευδαπόϛολος die Entwicklung der Unterſchiede zwiſchen einem Apoſtel, einem Nichtapoſtel und ψευδαπόϛολος mit Recht erwartet, eine Entwicklung, die ſich kurz zuſammenfaſſen läßt in den Worten: ein Apoſtel hat neben der biſchöflichen Gewalt die apoſtoliſche, und iſt Quelle und Norm des Glaubens; ein Nichtapoſtel hat bloß die biſchöfliche oder prieſterliche, ein ψευδαπόϛολος gar keine Gewalt. Dieſer Gewalt ent-

Digitized by Google

ſprechen die äußeren Formen der Berufung. Der Apoſtel kommt οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι ἀνθρώπου, ein Biſchof οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, aber doch δι' ἀνθρώπου, ſeine Gewalt geht nicht von Menſchen aus, aber wird ihm durch Vermittlung eines andern Geſandten zu Theil; ein ψευδαπόςολος aber kommt ἀπ' ἀνθρώπων und δι' ἀνθρώπου, nämlich durch ſich ſelber (Gal. 1, 1).

III. 20. διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ. „Πᾶσα σὰρξ iſt,“ ſo erklärt der Herr Verfaſſer, „die ganze Menſchheit, ohne den Nebenbegriff der Schwäche oder Sündhaftigkeit.“ An ſich ſchon aber iſt dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauch die Vorſtellung der Sündhaftigkeit bei σάρξ weit geläufiger, und an unſrer Stelle kann ſie jedenfalls nicht davon getrennt werden. Denn nicht auf die menſchliche Natur an ſich baſirt ſich die Unfähigkeit der Geſetzeswerke, die Rechtfertigung zu wirken, ſondern auf das Verderbniß derſelben durch die Sünde. Denken wir uns dagegen den Begriff der Sündhaftigkeit von dem Menſchen hinweg, ſo hat ſein Wille, weil er als ein bloß indifferenter, mit der bloßen Möglichkeit des Guten oder Böſen ausgerüſteter gedacht werden kann, eine konkrete Wirklichkeit nur als ein guter Wille. Dieſem gegenüber aber haben die Forderungen des Geſetzes im Allgemeinen einen leichten Stand, weil die rechte moraliſche Geſinnung da iſt, die ſie nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich werthvoll macht. Auf dieſem Standpunkt muß man ſagen, daß Jeder, der das Geſetz vollbringt, durch daſſelbe gerechtfertigt wird. Woran aber jene Forderungen und die Möglichkeit der Rechtfertigung durch ihre Erfüllung ſcheitert, das iſt gerade die σάρξ, die

Digitized by Google

Fleiſchlichkeit oder die durch fleiſchliche Abſtammung mit der Sünde behaftete Menſchheit.

Wir ſind hiemit unvermerkt auf das andere Feld hinübergekommen, auf die Entwicklung des pauliniſchen Lehrbegriffs und ſeiner einzelnen Theile. Der Herr Verfaſſer ſpricht in der Vorrede die Erwartung aus, durch eine wiſſenſchaftliche Bearbeitung des Römerbriefes auch dem Curat-Clerus zu nützen. Wir haben darum eine gründlich und klar durchgedachte, in didaktiſcher Form gehaltene Entwicklung, welche die Hauptſätze der pauliniſchen Lehre richtig und evident zu Tage fördert, mit um ſo größerer Spannung erwartet. Wir bedauern, geſtehen zu müſſen, daß unſere Erwartung nicht durchweg befriedigt wurde. Wir heben — da uns der Raum nicht weiter geſtattet — vier Punkte heraus: die Erklärung von 5, 12 über den Zuſammenhang Aller mit Adam; die Unfähigkeit der Geſetzeswerke, Rechtfertigung zu wirken (3, 20); die Lehre über die Freiheit vom Geſetze (6, 14. 7, 1—6) und die über den Zweck des Geſetzes (5, 20. 21). Wir wollen mit der letztern beginnen.

Es iſt ein dem Apoſtel geläufiger, ſeiner ganzen Anſchauung des Verhältniſſes zwiſchen Geſetz und Sünde zu Grund liegender Gedanke, daß ein Hauptzweck des Geſetzes darin beſtand, die unſchuldige Veranlaſſung zu werden, daß die Sünde in großer Fülle ſich zeige. Die primäre Abſicht des Geſetzes iſt allerdings diejenige, den Menſchen zum guten Freiheitsgebrauche anzutreiben, damit das Sittlichgute ſeine eigene That und dadurch ſein eigenſtes Verdienſt werde. Das liegt in der Natur des heiligen Geſetzes und war ſeine Abſicht beim jüdiſchen Volke, wie im Paradieſe. Stellt man ſich nun auf den abſtrakten

Standpunkt des Geſetzes und denkt ſich daſſelbe ohnehin nicht gegenüber einer durch die Sünde corrumpirten Menſchheit, ſo muß man mit dem Apoſtel ſagen: das Geſetz iſt heilig und will als ſolches das Leben Derjenigen, zu denen es ſpricht (Röm. 7, 7. 10). Hierauf nun ſoll ſich — nach dem Herrn Verfaſſer — die Lehre des Apoſtels über den Zweck, den das Geſetz beabſichtigte, beſchränken. Allein mit Unrecht; denn der Apoſtel ſpricht deutlich den obigen Gedanken aus in Gal. 3, 19. 25. Röm. 5, 20., und eben er iſt es auch, der Röm. 3, 20 zu Grunde liegt. Nach der letzten Stelle iſt das Geſetz das vermittelnde Prinzip der Erkenntniß der Sündhaftigkeit. Man kann es als ſolches nicht faſſen, wenn es nicht in ſeiner Abſicht liegt, es zu ſein, ſondern wenn es nur zufällig daſſelbe geworden iſt. Weil alſo dieſe abgeleitete Wirkung, ſo liegt auch die urſprüngliche Intention im Geſetze, die unſchuldige Veranlaſſung zu werden, daß die Uebertretungen ſich mehren. Hieran ſchließt ſich die Benennung des Geſetzes als eines *παιδαγωγός*, Gal. 3, 25., weil es zu Chriſtus hinführt, nachdem es ein tiefes Gefühl der Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit gewirkt hat. Ganz klar aber iſt der Wortſinn von Gal. 3, 19: „das Geſetz ſei gegeben *παραβάσεων ἕνεκα*, um der (actuellen) Uebertretungen wegen,“ wenn gleich einige Väter, und nach ihrem Vorgange der Herr Verfaſſer, durch die Erklärung des *παραβάσεων ἕνεκα* = **peccatorum coërcendorum causa** den erſten Zweck des Geſetzes darin ausgedrückt finden. Die Hauptſtelle für die Lehre des Apoſtels bleibt aber Röm. 5, 20 *νόμος παρῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*, das Geſetz kam dazwiſchen, damit die (actuellen) Uebertretungen in Fülle ſich zeigten.

Es iſt dies ein Ausſpruch, der an ſich wegen ſeiner Kürze und deutlichen Faſſung über ſeinen Sinn keinen Zweifel entſtehen läßt. Denn ἵνα führt in der ganzen griechiſchen Sprache, auch in der des Neuen Teſtamentes, ſelbſt Apocal. 13, 13 nicht ausgenommen, die Abſicht der Thätigkeit des Subjektes im Hauptſatze ein. Wenn der Herr Verfaſſer das zugiebt, ſo können wir die Beſchränkung damit nicht vereinigen, die der Satz enthält: „Wenn aber hier (5, 20) geſagt wird: es ſolle durch das Geſetz die Sünde vermehrt werden“ (übrigens ein nicht ganz entſprechender Ausdruck), „ſo iſt damit weder die nächſte und hiſtoriſche Beſtimmung des Geſetzes, noch auch ein Endzweck ausgeſprochen.“ Eben dieſe Erklärung erreicht den pauliniſchen Gedanken nicht. Stellt man ſich bei der Auslegung unſrer Stelle nur auf den Standpunkt der aus ſeiner Natur ſich ergebenden Abſicht des Geſetzes, das Leben zu geben, ſo wird man dieſelbe vielleicht alſo auf den kürzeſten Ausdruck bringen müſſen: „das Geſetz iſt zum Leben gegeben, allein es hatte den dieſer Abſicht entgegengeſetzten Erfolg, daß die Sünde ſich mehrte. Dieſen benützte Gott zur Vorbereitung der Erlöſung.“ Daß die Worte: νόμος παρῆλθεν, ἵνα κλ., dieſen Sinn haben, wird man niemals begreiflich machen können, ſowie auch keine Sprache vermögend ſein wird, eine wortgetreue Ueberſetzung derſelben und dieſe Bedeutung mit einander zu vereinigen.

Unſtreitig iſt es ein ſchwer verſtändlicher, ja harter Gedanke: das Geſetz iſt dazwiſchen gekommen, in der Abſicht, die (unſchuldige) Veranlaſſung der Sündenvermehrung zu werden. Es ſollte aber das kein Grund ſein, ihn ganz zu umgehen. Wie wir ſchon angedeutet haben, ſo entſpricht

der Natur des heiligen Geſetzes die Abſicht, zur Heiligkeit zu führen. Allein dieſer Standpunkt iſt abſtrakt, das Geſetz befindet ſich gegenüber einer ſündhaften Menſchheit, und wegen dieſes Verhältniſſes iſt die Erreichung jener Abſicht eine Unmöglichkeit und kann als ſolche auch nicht beabſichtigt werden. Auf dem Standpunkt der gefallenen, aber wieder zu erlöſenden Menſchheit wird das Geſetz und ſein Zweck nicht mehr nur für ſich betrachtet, ſondern nur im Verhältniß zu dieſer Menſchheit und ihrer Erlöſung, und da beſteht er darin, ſie vorzubereiten: es iſt ſomit die beabſichtigte aber doch unſchuldige Veranlaſſung der Mehrung der Uebertretungen und in Folge davon eines um ſo tiefern Bewußtſeins der Erlöſungsbedürftigkeit. Dem Einwurfe, „daß das Geſetz Sünde ſei, wenn es das Böſe als ſeinen Zweck wolle“ (abermals ein ganz unadäquater Ausdruck), hat der Apoſtel ſelbſt entgegnet und damit deutlich genug angedeutet, daß ſich die Heiligkeit des Geſetzes ganz gut mit dieſer Abſicht vereinigen läßt. Eine vollſtändige Vermittlung der beiden Sätze zu geben, iſt nicht die Aufgabe des Exegeten; es genügt ihm, ſie eruirt zu haben, und er überläßt das Uebrige der dogmatiſchen Spekulation. Beide Sätze aber — dieſe Forderung kann man ſtellen — müſſen immer ſo gefaßt ſein, daß ſie, die in ihrem Inhalte einander nicht entgegen ſind, auch in ihrer Faſſung einander nicht widerſprechen. Wie darum der Satz: „das Geſetz ſollte die Sünde vermehren“ (S. 194), den Grundgedanken des Apoſtels nicht ausdrückt, ſo darf man auch nicht von einem „cauſalen Verhältniß des Geſetzes zur Sünde“ reden (S. 230), was nach dem Folgenden ohnehin nicht die Meinung des Herrn Verfaſſers iſt.

Gehen wir zu 3, 20 über. Die Geſetzeswerke recht-

fertigen nicht, weil ſie unvollkommen ſind. Der erſte Grund dieſer Unvollkommenheit liegt in dem Geſetze ſelbſt, der zweite in der Beſchaffenheit des geſetzlichen Wirkens im unerlösten Zuſtande. Dieſe letztere Unvollkommenheit beſtehe theils in extenſiver Mangelhaftigkeit, theils in einer Mangelhaftigkeit nach innen; jene in dem Sinne, daß die Geſetzeserfüllung überall nur theilweiſe und ohne Stetigkeit geſchieht: neben Befolgung der einen Gebote die Uebertretung anderer, und Befolgung und Uebertretung derſelben Gebote nach einander; dieſe in dem Verſtande, daß dem geſetzlichen Thun des Menſchen die rechte moraliſche Geſinnung abgeht, wodurch alle ſeine Handlungen ἔργα νεκρά werden. — Ohne dieſes Sich-gehen-laſſen zu bemerken, gibt der Verfaſſer hiemit nicht den Begriff von ἔργα νόμου, auf den es bei der Entſcheidung ihres Einfluſſes auf die Rechtfertigung vor Allem ankommt; ſondern er beſchreibt das Thun der unter dem Geſetze ſtehenden, aber noch unerlösten Menſchheit. Von Uebertretungen redet doch der Apoſtel nicht; denn das ſind nicht ἔργα νόμου ſondern ἔργα παρὰ νόμον, Werke gegen das Geſetz. Nicht entfernt konnte es im Sinne des Apoſtels liegen, unter ἔργα νόμου einen mit ſo vielen äußerlichen Niederlagen untermiſchten Sieg zu verſtehen und der Meinung, daß dieſem ſittlichen Verhalten eine rechtfertigende Kraft zuzuſchreiben ſei, ſo entſchieden entgegenzutreten. — Alle ältern Ausleger haben unter dem νόμος das Ritualgeſetz und unter ἔργα νόμου ſeine Erfüllung verſtanden. Dieſe Auffaſſung blieb offenbar weit hinter dem Gedanken des Apoſtels zurück und ſchneidet einen der Haupteinwürfe des Judenthums gar nicht ab. Man faßte daher den νόμος als Sittengeſetz. So alle Neuern und mit ihnen unſer

Herr Verfaſſer. Unter ἔργα νόμου muß man demzufolge das den äußern Forderungen des Geſetzes entſprechende ſittliche Verhalten der demſelben Unterworfenen verſtehen. Nun iſt allerdings wahr — und hiebei faſſen wir jetzt die unter dem Geſetze Stehenden nur gegenüber einem Geſetze, das gebietet, ohne eine für die Vergangenheit ſühnende und für die Zukunft ſtärkende Kraft auszuüben, nicht aber gegenüber Gott, der im Hinblick auf den zukünftigen Erlöſungstod des Meſſias Gnade vor Recht ergehen läßt — es iſt wahr, bei dem Mangel an Willenskraft, welche die dem Geſetze Unterworfenen zur Gerechtigkeit angetrieben hätte, war eine vollſtändige Erfüllung der äußern Forderungen des Geſetzes niemals vorhanden, weder im Einzelnen, noch im Ganzen. Ein Jude konnte das zugeben, allein er durfte auf demſelben geſetzlichen Standpunkte fortfahren: „Wozu habe ich die Sünd- und Schuldopfer, wenn nicht zur Tilgung der einzelnen von mir neben der Geſetzes-Erfüllung begangenen Uebertretungen? Das Geſetz verheißt mir durch ſie Sühnung; durch ſie werde ich alſo den Mangel decken und mein ganzes Leben zu einer Reihe von ἔργα νόμου machen.“ So fällt alſo offenbar das Ritualgeſetz in ſeiner — freilich nur vorbildlich und mit Bezug auf das Opfer Chriſti — ſühnenden Kraft in den Begriff des νόμος und ſeine Erfüllung neben der des Sittengeſetzes, in den Begriff der ἔργα νόμου. Dieſen ἔργα νόμου nun, wie wir ſie gefaßt haben, entzieht der Apoſtel jegliche rechtfertigende Kraft. Weder das Ritual- noch das Sittengeſetz hob ſeinen habituell ſündhaften Zuſtand auf oder gab dem Willen die nöthige Stärke. Der ſühnende Theil des Ritualgeſetzes hebt weder den Fluch der Erbſünde, noch den der actuellen

Uebertretung auf, und unter ihm werden ſelbſt die dem Geſetze entſprechenden Handlungen vollbracht; der übrige Theil des Ritualgeſetzes, ſoweit er eine ſittliche Forderung enthält, und das ganze Sittengeſetz geben nicht die rechte moraliſche Geſinnung und die fortwährend nöthigen Antriebe und die Freude zum Guten; es fehlt darum dieſer Erfüllung die Gottwohlgefälligkeit und das vor Gott als wahr geltende Verdienſt; d. h. es fehlt ihnen die rechtfertigende Kraft ganz und gar. Das iſt die Spitze des pauliniſchen Arguments gegen das Judenthum.

Bei Erklärung der Stelle 7, 1—6 iſt es die Aufgabe des Exegeten, die pauliniſche Lehre von der Herrſchaft des Geſetzes, beſonders die einzelnen Momente, die dieſen Begriff ausmachen, zu entwickeln, um zeigen zu können, was der Apoſtel unter der Befreiung vom Geſetze verſteht. Die Hauptſtelle in unſerm Commentar findet ſich zu 7, 4., wo der Herr Verfaſſer ſagt: „die Tödtung der Chriſten bezieht ſich auf den alten Menſchen, oder auf das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*; dieſe Tödtung iſt durch den Tod Chriſti — *σώματος χριςοῦ* — inſofern bewirkt, als er die Urſache der Mittheilung des heiligen Geiſtes iſt, durch welchen die Macht der Sünde im Menſchen gebrochen wird. Aber indem die Tödtung des alten Menſchen mittelbar durch den heiligen Geiſt geſchieht, deſſen Sendung eine Frucht des Todes Chriſti iſt, *ſo iſt ſie auch eine Tödtung für's Geſetz, d. i. es vollzieht ſich damit zugleich die Befreiung von demſelben.* Wenn nämlich der heilige Geiſt einerſeits — in Anſehung der inwohnenden Sünde — zu betrachten iſt als beſchränkende oder unterdrückende Kraft, ſo iſt er andrerſeits poſitives Prinzip eines neuen Lebens. Das Geſetz wird ihm innerlich; denn

während unter dem Einfluſſe ſeiner erleuchtenden Thätigkeit die religiös-ſittliche Wahrheit .... ſich dem Bewußtſein erſchließt und in Herz und Gemüth eindringt, ſo iſt er weiter für den Willen eine treibende und ſtärkende Kraft; es entwickelt ſich ſonach bei denjenigen, welche ſich vom Geiſte leiten laſſen, von Innen heraus ein neues Leben, und es bedarf nicht mehr der äußern Gebote und Verbote mit äußerlichen Motiven." Mit Recht erwartet man hier ein tieferes Eingehen auf die Momente, die den pauliniſchen Begriff von der „Herrſchaft des Geſetzes" bilden. Dieſer Mangel iſt vielleicht die Urſache davon, daß der Herr Verfaſſer die Befreiung von dieſer *δουλεία νόμου* als eine Befreiung von den Forderungen eines äußeren, dem Menſchen gebietend gegenüberſtehenden Geſetzes, alſo viel zu weit gefaßt hat.

Die Herrſchaft des Geſetzes beſteht darin, daß es 1) wegen der in uns wohnenden Sünde die Veranlaſſung wird, daß aus dieſer gemeinſamen Wurzel fortwährend die einzelnen Uebertretungen ſich mehren. Röm. 7. 8. 2) Daß es ein tiefes Schuldbewußtſein und in Folge davon eine innere Zerriſſenheit des Menſchen, ein Gefühl der Hülfeloſigkeit wirkt, ohne davon zu befreien. Röm. 3, 20. 7, 13. 3) Daß es, weil von Allen übertreten, auch alle verflucht und verurtheilt. Röm, 3, 9. 19. Gal. 3, 13.

Durch dieſe Herrſchaft waren wir unentweichbar an das Geſetz gefeſſelt, waren ſeine Sklaven. Die Feſſeln aber liegen nicht in der Natur eines äußern Geſetzes, ſondern in unſerm ſündhaften Zuſtande. Dieſer iſt durch ſakramentaliſche Kraft umgewandelt, ein ganz neues Leben iſt geſetzt, ſo daß wir unter der Herrſchaft des Geiſtes ſtehen. Unter dieſer Herrſchaft arbeiten wir, aber todt

für's Geſetz, dergeſtalt, daß unſre Werke nicht mehr die Uebertretungen vermehren, nicht jenes Gefühl der Hülfeloſigkeit und eine innere Zerriſſenheit wirken, und — weil Früchte der Gerechtigkeit Gottes (καρποφορεῖν τῷ Θεῷ) uns keine Verfluchung und Verurtheilung durch's Geſetz zuziehen.

Das, und nicht mehr und nicht weniger, verſteht der Apoſtel unter der Herrſchaft des Geſetzes. Wenn ſomit unter dem pauliniſchen Begriff von der Herrſchaft des Geſetzes ein äußeres Sittengeſetz und ſeine Forderungen an ſich durchaus nicht verſtanden ſind, ſo iſt auch mit der Befreiung von dieſer Herrſchaft die Aufhebung dieſer Forderungen, als äußerlich dem Menſchen gegenüberſtehender Gebote und Verbote nicht im mindeſten ausgeſprochen, und es liegt zunächſt gar nicht im Sinne des Apoſtels, zu ſagen: „es entwickelt ſich von Innen heraus ein neues Leben und es bedarf nicht mehr der äußern Gebote und Verbote mit äußerlichen Motiven," eine Bemerkung, die, auf's moſaiſche Geſetz angewendet, in ihrer Ausſchließlichkeit nicht einmal dieſem gegenüber wahr iſt. Es leuchtet auch auf den erſten Blick ein, daß die innerliche, ſich bethätigende Gnadenwirkung und die Umwandlung des Willens eine poſitive Offenbarung der Heilswahrheiten und ein poſitives, ein äußerlich gegebenes Geſetz durchaus nicht ausſchließt. Iſt es ja ſelber ein Theil der Aufgabe des Erlöſers, das Geſetz zu erfüllen, d. h., es durch äußerliche Gebote zu vermehren und zu vervollſtändigen.

Am unbefriedigendſten iſt vielleicht die Erklärung von **5, 12** über den Zuſammenhang des ganzen Geſchlechts mit Adam, als deſſen Stammvater, und über den Tod

aller ſeiner Nachkommen, als Folge der Betheiligung Aller bei der That Adams. Nach der Meinung des Herrn Verfaſſers iſt die Vorſtellung von Adam als dem Geſchlechtsmenſchen, in welchem das ganze Geſchlecht geſündigt habe, aus der jüdiſchen Schule ſtammend, auf die Worte des Apoſtels nur übertragen. Wie ſchon oben bemerkt, erklärt der Herr Verfaſſer ἥμαρτον als perſönliches Sündigen, wonach alſo der Apoſtel lehrt: „daß diejenigen, bei welchen das ἁμαρτάνειν wirklich vorkommt, und zwar im Zuſtande der vollen Zurechnungsfähigkeit, den Tod wie als natürliche Folge von Adams Sünde, ſo auch als eigene Strafe tragen, während eben bei den übrigen (einer perſönlichen Schuld Unfähigen) nur eine Theilnahme an fremder Strafe ſtattfindet und der Tod für ſie nur den Charakter eines natürlichen Erfolges hat." Nach dem Apoſtel iſt Schuld und Strafe nie von einander zu trennen; dem Tode als Strafe entſpricht die eigene Schuld, wie denn auch in der That Paulus ſagt: Alle haben geſündigt, und auch diejenigen ſind Sünder, welche es ſind nicht nach der Aehnlichkeit Adams (V. 14), d. h., auch diejenigen, welche keine perſönliche Schuld auf ſich geladen haben. Ἁμαρτάνειν wird alſo dasjenige Sündigen genannt, welches dem ganzen Geſchlechte und allen ſeinen Individuen gleichmäßig gemeinſam iſt, und das iſt eben die Sünde des Stammvaters, als eine That des ganzen Geſchlechts. Wir machen noch darauf aufmerkſam, daß wir demnach ἁμαρτάνειν nicht von einem ſündhaften Zuſtande verſtehen, was freilich dem Sprachgebrauch entgegen wäre, ſo wenig als von perſönlicher Uebertretung, ſondern es iſt die eine, im Paradies durch die παράβασις des Stammvaters be-

gangene und durch ihn dem ganzen Geſchlechte gemeinſame Sünde.

Dieſe Betrachtungsweiſe wäre dem Apoſtel freilich nur unterſtellt, wenn es damit ſeine Richtigkeit hätte, daß die Idee von einem Geſchlechts-Menſchen auf die Worte des Apoſtels nur übertragen und ſomit demſelben ganz fremd ſei. Wir geben zu, daß ἐφ' ᾧ als Cauſalpartikel zu faſſen iſt = διότι = propterea, quod, und daß ſomit der Apoſtel die direkte Ausſage: in ihm (Adam) haben Alle geſündigt — nicht gethan hat. Allein dieſe Idee liegt der ganzen Parallele zwiſchen Adam und Chriſtus (als dem zweiten Adam) und der Lehre der Erbſünde, vermittelt durch die fleiſchliche Abſtammung, und der Erlöſung, vermittelt durch den Eintritt in die Gemeinſchaft mit dem zweiten Adam, zu Grunde, und ohne ſie bliebe die pauliniſche Lehre ganz unverſtändlich. Darum muß ſie auch jeder Erklärung zu Grunde gelegt werden. Der Meinung des Herrn Verfaſſers, daß die Idee vom Geſchlechtsmenſchen ſchlechthin verworfen werden müſſe, weil ſie im letzten Grunde nur durch eine Präexiſtenz aller Menſchenſeelen im ſtrengen Sinne möglich wäre, kann man die Zuſtimmung nicht geben. Soviel iſt durch den Kampf zwiſchen Realismus und Nominalismus erhoben worden, daß das Allgemeine eine konkrete Wirklichkeit hat, und daß daſſelbe, wenn überhaupt, ſo nur in einem Individuum real iſt. In wie unendlicher Vielheit und Mannigfaltigkeit ſich nun auch der menſchliche Geiſt in den einzelnen Perſönlichkeiten entfalten mag, ſie alle haben eine gemeinſame natürliche Unterlage, auf deren Grund ſie ſich entwickeln, weil die menſchliche Perſönlichkeit keine reine Perſönlichkeit iſt. Dieſes allgemeine Geiſtige oder die pneumatiſche Natur hat

Realität, und zwar nur in einem Individuum, nämlich im Geſchlechtsmenſchen, ebenſo, wie derſelbe „die ganze Menſchheit nach ihrer phyſiſchen Natur ſubſtantiell oder im Keime in ſich ſchließt."

Den an ſich ſchon wichtigen, durch die prädeſtinatianiſche Erklärung der Calviniſten noch wichtiger gewordenen Begriff von ἀπέδωκε 1, 24. 26 finden wir gar nicht erklärt.

Wir anerkennen — um unſer Urtheil zuſammenzufaſſen — ſowohl das exegetiſche Talent des Herrn Verfaſſers, das in kurzer Zeit nach Vollendung eines größern Commentars über das johannäiſche Evangelium eine ſo umfaſſende Erklärung des ſchwierigſten pauliniſchen Briefes geliefert hat, als auch die ausgedehnte Gelehrſamkeit und Vertrautheit mit den Vorarbeiten, mit welcher dieſe Aufgabe gelöst iſt; wir freuen uns insbeſondere, daß der Herr Verfaſſer den Nutzen einer Belebung des exegetiſchen Studiums unter dem Curatklerus erkannt hat und demſelben mit Mühe und Aufopferung neue Nahrung zu verſchaffen ſucht. Aber gerade im Intereſſe dieſes Theils der Leſer wünſchen wir, daß der Herr Verfaſſer bei einer allenfalſigen zweiten Auflage ſeines Commentars zu der faſt durchaus gelungenen und ſo flüſſigen grammatiſchen Erklärung eine lang geprüfte, klar gedachte und ebenſo dargeſtellte patriſtiſche Entwicklung des pauliniſchen Lehrbegriffs, ſo weit der Inhalt des Römerbriefes es erheiſcht, hinzufügen möge. Jedoch trage ich dieſen Wunſch, der einer Ausſtellung ähnlich ſieht, um ſo beſcheidener vor, als er auf der vielleicht nur mir eigenen Ueberzeugung ruht, daß eine nur kurze, bloß Mißverſtändniſſe beſeitigende grammatiſche Erklärung, aber eine mit der Einfachheit der heiligen

Schrift geſchriebene patriſtiſche Entwicklung des Lehrinhalts faſt das einzige Mittel iſt, das darniederliegende exegetiſche Studium auf's Neue zu beleben.

Dr. Schwarz.

6.

Paſtoral-Heilkunde für Seelſorger. Eine kurzgefaßte Paſtoral-Anthropologie-Diätetik und Medizin, mit beſonderer Rückſicht auf die in den k. k. öſtreichiſchen Staaten geltenden Sanitätsgeſetze und Verordnungen. Von **Mathias Macher**, Doktor der Heilkunde, Magiſter der Geburthülfe, k. k. Fiſikus zu Hartberg ꝛc. Dritte verbeſſerte und vermehrte Auflage. Augsburg 1847. Preis 3 fl. 12 kr.

Die Quartalſchrift hat ſchon vor einiger Zeit auf die zweite Ausgabe dieſer Paſtoral-Heilkunde aufmerkſam gemacht (Jahrg. 1844, S. 332), und braucht hier nur zu bemerken, daß das zur Empfehlung derſelben Geſagte in erhöhtem Maaße auch von dieſer dritten Ausgabe gelte, die mit Recht als eine vermehrte und verbeſſerte bezeichnet iſt. Denn viele Artikel ſind weſentlich verbeſſert und beſonders auf jene Gegenſtände Rückſicht genommen worden, welche für den praktiſchen Seelſorger ein hervorſtechendes Intereſſe haben (Vorr. S. XVII.). Die günſtige Aufnahme, die das Buch bereits gefunden, und die ihm zu Theil gewordenen Belobungen nicht nur von verſchiedenen katholiſch-theologiſchen Zeitſchriften, ſondern auch von hohen Kirchenfürſten und Biſchöfen, ſind das ſchönſte Zeugniß für ſeine unbeſtreitbare Zweckmäßigkeit und Brauchbarkeit

und machen jede weitere Empfehlung überflüſſig. Nur Eines möchte Referent noch beſonders erwähnen, wodurch daſſelbe wenigſtens für ihn ſehr anſprechend wurde. Es iſt der überall hervortretende ſittliche Ernſt und die aufrichtig katholiſche Geſinnung und Ueberzeugung, womit das Ganze und alles Einzelne behandelt iſt, ſo daß nirgends, wie es in derartigen Werken ſo leicht geſchieht, Anſtößiges und Ungeziemendes, geſchweige denn Verunglimpfung kirchlicher Gebräuche und ihrer Verwalter, vorkommt. Die beſtändige Rückſicht auf ſeinen wichtigen Zweck hat den Herrn Verfaſſer ſtets auch die rechte Form und Behandlungsweiſe treffen laſſen.

Ueber die purificirte Orthographie, die hier ohnehin nur Nebenſache iſt, wollen wir nicht rechten; nur hätten wir ihr gemäß auch Matias ſtatt Mathias (beſſer Matthias, *Ματϑίας* Apg. 1, 23. 26), Pitagoras ſtatt Pithagoras, Teriak ſtatt Theriak ꝛc. erwartet.

7.

Hiſtoriſche Skizzen. Für Freunde der Geſchichte, insbeſondere für die ſtudirende Jugend, bearbeitet von Johann Georg Pfahler, Prieſter der Diöceſe Rottenburg. Drittes Bändchen. Julian der Abtrünnige. Lindau, **1847.** Verlag von Johann Thomas Stettner. **294** S. in kl. **8.** Pr. **54** kr. oder **16** Ngr.

Es werden keine beſonders tief gehende Studien erfordert, um mit H. Strauß[1]) zu dem Urtheile zu kommen,

1) Der Romantiker auf dem Throne der Cäſaren oder Julian der Abtrünnige. Ein Vortrag von David Friedrich Strauß. Mannheim, 1847.

daß nicht leicht über eine hiſtoriſche Perſönlichkeit ſchon ſo verſchiedene und ſich entgegengeſetzte Urtheile gefällt worden ſind, wie über Julian den Abtrünnigen. Dieſe Thatſache erklärt ſich aus der verſchiedenen Stellung zum Chriſtenthum von Seite derer, die ſchon ihr Urtheil über den mächtigen Schützer und vorgeblichen Reſtaurator des alten Paganismus abgaben, und mit Recht ſagt der Herr Verfaſſer unſeres Buches, S. 293: „die maßloſen Lobeserhebungen aber, womit er (Julian) ſeit jener Zeit bis zu uns herauf überſchüttet wurde, hatten meiſt ihre Quelle in dem oft unklaren Eifer für Zurückführung heidniſcher Zuſtände, in dem Haſſe des Chriſtenthums, in dem Zorne, daß nach dem allgemeinen Ruin der heidniſchen Welt die Ordnung der Dinge auf chriſtliche Geſetze gegründet und darauf erhalten ward. Je mehr nämlich der Geſchichtsforſcher von der Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums überzeugt iſt, je mehr er das hohe unverdiente Glück zu ſchätzen weiß, im Schooße des Chriſtenthums zu ruhen; in einem deſto traurigeren Lichte muß ihm der Mann erſcheinen, der, abgeſehen von ſeiner ausgezeichneten Begabung als Menſch, von ſeiner Tapferkeit als Krieger und Tüchtigkeit als Regent, von ſeiner Mäßigung im Glück und Standhaftigkeit im Unglück, Allem aufbot, jenem den Todesſtoß zu geben, und dabei die beſte Kraft, ohne ſeine Zeit zu kennen, dafür verſchwendete, die Welt in Verhältniſſe zurückzuzwängen, die längſt ſchon überwunden und unmöglich geworden waren; wer aber mit Herrn Strauß dem Chriſtenthume den Rücken gekehrt hat, das Werk Jeſu als das eines „todten Juden," der das Unglück hatte, von ſeinen Jüngern und Zeitgenoſſen vergöttert zu werden, und „dasjenige, was Julian aus der

Vergangenheit feſtzuhalten ſuchte, materiell als mit demjenigen verwandt betrachtet, was uns die Zukunft bringen ſoll," einem ſolchen muß der Apoſtate als hehr und glänzend erſcheinen. Hiernach begreift es ſich, wenn Gregor von Nazianz z. B. den Julian einen Ahab und Jeroboam, einen Pharao und Nebukadnezar nennt, wenn er über den Sturz des Drachen, des Abtrünnigen, des großen Dämons einen Jubel anſtimmt, zu welchem er alle Völker und Zungen, alle Menſchen und Engel aufruft [1]); während denſelben Fürſten Libanius in ſeiner Leichenrede als Zögling, Schüler und Beiſitzer höherer Weſen, als Beiſtand und Genoſſen der Götter anredet [2]). Es begreift ſich namentlich auch, daß ſich Strauß zu Julian, welch letzterer ihm nur inſofern, gleichſam formell, zuwider iſt, als er das Rad der Geſchichte zurückzudrehen unternimmt, in Hinſicht ſeiner Ideale und Beſtrebungen hingezogen fühlt; iſt es doch die freie harmoniſche Menſchlichkeit des Griechenthums (?), die auf ſich ſelbſt ruhende Mannhaftigkeit des Römerthums (?), zu welcher wir aus der langen chriſtlichen Mittelzeit, und mit der geiſtigen und ſittlichen Errungenſchaft von dieſer bereichert, uns wieder herauszuarbeiten im Begriffe ſind [3]).

Gegen unſere, zum Theil auch von Herrn Pfahler geltend gemachte, Erklärungsweiſe hinſichtlich der verſchiedenen Aburtheilungen über Julian ſcheint freilich das zu, ſprechen, daß derſelbe Julian von Solchen gelobt wird

1) Gregor. Naz. Orat. III. u. IV. zu Anfang. Opp. ed. Colon. Tom. I., p. 49, sq., 110 sq.

2) Liban. Orat. parental. in Julian. § 156. In Fabric. bibl. graec. Tom. VI., p. 377 sq.

3) Strauß a. a. O., S. 51.

die ihn auf ihrem Standpunkte eigentlich ſchelten müßten, während er von Andern, deren Denkart er doch befreundet iſt, getadelt wird. Allein ſieht man der Sache näher auf den Grund, ſo behalten wir mit unſerem Erklärungsverſuche Recht. Denn wenn z. B. Gottfried Arnold [1]) „dieſer Chriſt in der zweiten Potenz, dieſer Pietiſt," dem Julian günſtig iſt und in gewiſſer Hinſicht gegen die Chriſten die Partei des Heiden ergreift; ſo geſchieht es nur, wie Strauß [2]) darthut, weil er in der rechtgläubigen Kirche des vierten Jahrhunderts die in Buchſtabendienſt verſunkene, verfolgungsſüchtige lutheriſche Orthodoxie ſeiner Zeit ſieht und erkennt; wenn dagegen dem verſteckten Gegner des Chriſtenthums, Gibbon [3]), die Figur des Julian im Ganzen nicht behagt, ſo iſt hieran nicht die Apoſtaſie des Julian Schuld, ſondern der Umſtand, daß ſich dieſer nicht frei zu erhalten wußte von Schwärmerei und der Anſteckung mit abergläubiſchen Zeitvorſtellungen, welche ihn auch in ſeinem Handeln als Regenten häufig über die Gränzen der Gerechtigkeit fortriſſen. Aehnlich verhält es ſich bei andern Beurtheilern Julians.

Bei dieſer Sachlage, wo ein ſicheres Urtheil über Julian durch ein Labyrinth von Meinungen und Anſichten erſchwert wird, iſt jeder ernſtlich gemeinte Verſuch, das Wahre vom Falſchen zu ſcheiden und eine klare Erkenntniß des Objekts anzubahnen, lobenswerth; der Verfaſſer der hiſtoriſchen Skizzen verdient aber beſonders auch darum

1) In ſeiner unparteiiſchen Kirchen- und Ketzerhiſtorie. I. Bd. IV. Buch. 1. Kap. §. 11 ff.

2) a. a. O. S. 5 ff.

3) In ſeiner „Geſchichte des Verfalls und Untergangs des römiſchen Weltreichs", Kap. 22 und 23.

Anerkennung, weil er, nicht ohne Geſchick, zu den einzelnen Schilderungen ſolche Perſonen und Thatſachen aus der mittleren und neueren Geſchichte auswählt, mit denen die Sache unſerer Kirche gegen vielſeitige Angriffe vertreten wird. Daß der Herr Verfaſſer bei ſeinem dritten Bändchen unparteiiſch zu Werke gegangen und der Wahrheit offen in's Geſicht ſchaute, ohne „bei der Nennung des Namens Julian's vor dem Apoſtaten das Kreuz zu ſchlagen und einen innern Schauder entweder wirkich zu empfinden oder doch pflichtſchuldig äußern zu müſſen," davon wird ſich jeder Leſer des Buches überzeugen, und die Wahrnehmung, wie wir noch zu zeigen Gelegenheit haben werden, wird ſich öfters aufdringen, daß bei dem Herrn Verfaſſer Julian noch beſſer wegkommt, als bei manchen Proteſtanten, die nichts weniger als „Proteſtanten der zweiten Potenz" ſind.

Außer der Einleitung, in welcher S. 1—63 das Heidenthum beſprochen wird, behandelt das dritte Bändchen der hiſtoriſchen Skizzen in ſieben Kapiteln folgende Gegenſtände: 1) das römiſche Reich unter den Söhnen Konſtantin's d. Gr., S. 64—90; 2) Konſtantius als Alleinherrſcher, S. 90—124; 3) Julian's Jugend und Erziehung, S. 124—147; 4) Julian als Cäſar, S. 148 bis 182; 5) Julian als Alleinherrſcher bekennt ſich offen zum Heidenthum, S. 183—216; 6) Julian tritt gegen die Chriſten und das Chriſtenthum auf, S. 217—262; 7) Julian's Feldzug gegen die Perſer und ſein Tod, S. 262—294.

Schon aus dieſer kurzen Inhaltsangabe ſpringt in die Augen, daß der Herr Verfaſſer mehr dargeboten hat, als die Ueberſchrift verſpricht, mehr als eine bloße Monogra-

phie des Kaiſers Julian. Bedenkt man, daß Julian und ſein Unterfangen erſt dann klar erkannt und richtig gewürdigt werden kann, wenn man das damalige Heidenthum begriffen und den Zuſtand des römiſchen Reiches unter den Söhnen Conſtantin's des Gr. kennen gelernt hat; ſo wird man einräumen, daß der Herr Verfaſſer nicht zu viel Material aufgenommen hat; überhaupt will er ja mit ſeinen hiſtoriſchen Skizzen nicht bloß Monographien geben, ſondern ein anſchauliches Bild einer Periode entwerfen, den Charakter eines ganzen Jahrhunderts zeichnen. Eine Charakteriſtik des größern Theiles des vierten Jahrhunderts haben wir, wenn wir das erſte Bändchen der hiſtoriſchen Skizzen, das wir im erſten Heft dieſer Zeitſchrift vom Jahr 1847 beſprochen haben, mit dem gegenwärtigen zuſammennehmen. Gehen wir nun auf den Inhalt des letzteren etwas näher ein.

In der Einleitung tritt uns der Patriotismus der Griechen und Römer in ſeiner ganzen Herrlichkeit entgegen. Der Heldenmuth eines Leonidas mit ſeinen 300 Spartanern bei den Thermopylen, eines Decius, Mucius, Horatius, Cocles, u. A. nimmt unſere ganze Bewunderung in Anſpruch, und wie die hohe geiſtige Kultur der Griechen die impoſante Größe des helleniſchen, ſo ſtellt das Erringen der römiſchen Weltherrſchaft die Größe des römiſchen Charakters, einer lang bewährten Sittenſtrenge, einer ausſchließlichen mit hohem Selbſtgefühl gepaarten Vaterlandsliebe auf's ſchönſte dar. Aber woher denn nun, fragt der Herr Verfaſſer S. 22, das Gift, das ihr öffentliches und Familienleben ertödtete und an die Stelle der gerühmten Bürgertugenden entſetzliche Sittenloſigkeit brachte? Die ausführliche Beantwortung dieſer Frage iſt ſehr gelungen;

es wird der Anſicht, als wäre das Heidenthum eine völlig normale, naturgemäße Erſcheinung in der Geſchichte der Menſchheit, eine Erſcheinung, die das Chriſtenthum als höchſte religiöſe Entwicklung des Menſchengeſchlechts zur Folge hatte, eben ſo einfach als richtig begegnet durch die Hinweiſung auf die Natur- und Menſchenvergötterung, auf die Sklaverei, die Gladiatorenſpiele, die Unzucht in ihrer ſchauerlichen Größe, u. a. Wir hätten nur gewünſcht, daß der Herr Verfaſſer auch die Seite noch hervorgehoben hätte, wie im Heidenthum nicht alle göttlichen Keime ausgetilgt, vielmehr mannigfache Anſchließungspunkte für das Chriſtenthum immer noch vorhanden waren. Im erſten und zweiten Kapitel werden die damaligen Bewegungen auf dem politiſchen und kirchlichen Gebiete, ſowie Julian's Jugend und Erziehung im dritten Kapitel eben ſo ausführlich als richtig dargeſtellt; nur der Umſtand bleibt unerklärt, warum die Kaiſerin Euſebia allein für Julian aufgetreten iſt, während der Kaiſer ſelbſt, Conſtantius, und die ganze verworfene Schmeichlerſchaar des Hofes ihn zu verderben geſucht haben. Dieſe Protection der Euſebia erklärt ſich nach Gfrörer [1]) aus Folgendem: Weder die beiden zu jener Zeit verſtorbenen Brüder des Kaiſers, Conſtans und Conſtantinus, hatten Nachkommenſchaft hinterlaſſen, noch beſaß Conſtantius ſelbſt Kinder. Das ganze kaiſerliche Haus, die einſt ſo blühende und zahlreiche Familie des großen Conſtantin, beſchränkte ſich daher auf den regierenden Kaiſer und ſeinen Neffen Julian. Indem nun die Kaiſerin dieſem das Leben rettete, konnte ſie auf

1) Gfrörer, allgemeine Kirchengeſchichte. 2. Bds. 1. Abthlg. S. 159. f.

ſeine einſtige Dankbarkeit und ein ruhiges Witthum nach dem Tode ihres Gemahls rechnen, während das Reich ſonſt, wenn Julian geopfert ward, dereinſt an Fremde fallen, vielleicht eine Beute innerlicher Partheiungen werden mußte: eine Ausſicht, welche die Zukunft der Kaiſerin, im Falle ſie ihren Gemahl überlebte, mit ſchweren Gefahren bedrohte. Wenn derſelbe Gfrörer [1]) und auch Schloſſer [2]) den Julian ſich gegen den Kaiſer empören laſſen, ſo ſpricht für dieſe Anſicht ſehr Vieles, wogegen Herr Pfahler die Ausrufung Julians zum Kaiſer bloß als ein Werk der Soldaten darſtellt, ohne der geheimen Intriguen Julians nur mit Einer Sylbe zu gedenken. Ferner rechnet es Herr Pfahler dem Julian mit Recht zum Lobe an, daß er die prächtige Hofhaltung des Conſtantius abſchaffte, die Schaaren von Köchen, Haarkräuslern, Ceremonienmeiſtern u. ſ. w. entließ, er hätte aber mit Schloſſer [3]) noch beifügen ſollen, daß Julian an die Stelle jenes Hofgeſindes eine Menge anderer Leute ſetzte, die durch ihr Treiben weit verderblicher waren. Sobald nämlich ſeine Vorliebe für Rhetorik, Sophiſtik, Myſtik und heidniſchen Aberglauben kund geworden war, drängten ſich unzählige Myſtiker, Gaukler, Betrüger, Wortkünſtler und Schwätzer an den Hof, und im Umgange ſolcher geſchwornen Feinde des Chriſtenthums konnte des Kaiſers Abneigung gegen deſſen Bekenner und ſeine Anhänglichkeit an den Paganismus nur noch mehr beſtärkt werden. Doch gerade dieſe Hauptfrage: woher der Haß Julians gegen das Chriſtenthum?

1) A. a. O., S. 162.

2) Weltgeſchichte für das deutſche Volk, 4. Bd., S. 481.

3) A. a. O., S. 484. f.

hat unſer Herr Verfaſſer eben ſo hiſtoriſch als pſychologiſch richtig beantwortet, wenn er S. 191 f. ſagt: „Faſſen wir Alles zuſammen, aus dem er Abneigung und Haß gegen das Chriſtenthum ſchöpfte, ſo war es eine alte Beſchuldigung, die immer wiederkehrte — vrgl. Strauß, a. a. O., S. 31 — daß die Chriſten wie die einzelnen Unglücksfälle verurſacht, ſo die Kraft und Größe des ganzen Reiches gebrochen hätten. Der Anblick der zerſtörten, geſchloſſenen, oder für chriſtlichen Gebrauch umgewandelten Tempel erweckte in ihm denſelben Klageruf, daß dieſe Ungläubigen nur geboren ſeien zur Zerſtörung, und die Beſchuldigung, daß ſie neben dem Großen und Schönen des Heidenthums nichts Aehnliches aufweiſen könnten. Er brachte die zweihundertjährigen Verfolgungen, während welchen ſie kaum das Leben retteten, nicht in Anſchlag; und die geiſtige Erneuerung des Menſchengeſchlechtes durch das Evangelium war für ihn nicht. Den Sieg des Chriſtenthums leitete er aus äußeren Urſachen ab, — wußte alſo nicht, daß das Chriſtenthum nicht darum ſiegte, weil Konſtantin ſich zu ihm bekannte, ſondern daß Konſtantin ſich deßwegen der Kirche anſchloß, weil nach hundertjährigen Kämpfen ſie Siegerin blieb. Sein längſtes Denken war die Erinnerung an den Verluſt der Seinigen und den Untergang ſeines Hauſes, herber Schmerz, tief innerlicher Haß gegen die, welche dies Alles verſchuldet; und dieſe und vor Allen Conſtantius nannten ſich Chriſten, und Chriſten nannten ſich, die ihn umgaben, welche die Geſchicke des Reiches lenkten, und an ihnen wollte er die gerühmten chriſtlichen Tugenden nicht erkennen, und dafür nur Fehler und Laſter. Er ſah die ganze Kirche in wilder Verwirrung, ſah aber nicht, oder wollte die ſicht-

bare Hand nicht ſehen, welche mit allen möglichen Mitteln Haß und Verwirrung in ihr nährte; ihm wie vielen Andern waren ſo die Chriſten wilden Thieren gleich, welche nur Wuth gegen einander beſeelt. Die ihm gegebenen chriſtlichen Lehrer predigten ihm, weil ſie Arianer waren, einen der Göttlichkeit entkleideten Erlöſer, ein der ewigen Schönheit beraubtes Evangelium. Ward ſein ſchwärmeriſcher Geiſt davon abgezogen, ſo fühlte er ſich hingezogen zur göttervollen Welt des Heidenthums, deſſen Geſchichte er in den rings umhergeſtreuten koloſſalen Trümmern zu bewundern nicht ſatt wurde. Und ſeitdem er den heidniſchen Lehrern in Klein-Aſien in die Hände gerathen, ward ſein zum Geheimnißvollen hinneigendes Weſen von ihren Gaukeleien und Wahrſagerkünſten umgarnt, ſeine Eitelkeit durch die Vorſpiegelungen, Erneuerer der alten großen Zeit zu ſein, geſteigert, ſein Haß gegen die Feinde der Götter glühend erhalten. Dazu noch die Ermordung ſeines Bruders Gallus und ſeine eigenen bitteren Lebensſchickſale."

In Aufzählung der Mittel, welche Julian ergriff, um das Heidenthum zu repriſtiniren, wäre eine größere Ausführlichkeit am Platze geweſen, dann wäre erſt recht in die Augen geſprungen, daß Julians Heidenthum mit dem alten hiſtoriſchen, das er herzuſtellen ſich vorgenommen, durchaus Nichts als den Namen gemein hat; daß es durch und durch ein verzerrtes Nachbild des Chriſtenthums iſt. Die vorzüglicheren dieſer Mittel, wodurch Julian das Heidenthum in eine Art Kirche umbilden wollte, werden zwar in unſerem Buche beſprochen; außer jenen aber benützte Julian, wie Gfrörer [1]) richtig bemerkt, ſelbſt

1) a. a. O. S. 175.

die ihm als Hohenprieſter zuſtehende Gewalt, um Sünder für längere oder kürzere Zeit aus der Gemeinſchaft gläubiger Heiden zu verſtoßen. Auch die Sitte, reiſende Gemeindemitglieder mit biſchöflichen Geleitsbriefen (epistolis formatis) zu verſehen, ahmte er laut dem Zeugniſſe des Sozomenus[1]), nach. In den auf ſeinen Befehl wieder hergeſtellten Tempeln ſah man Kanzeln, auf welchen ſich von Zeit zu Zeit prieſterliche Sophiſten als Volkslehrer hören ließen, indem ſie in volltönenden Worten aus den alten Philoſophen und Dichtern überſchwängliche Geheimniſſe herausdeuteten. Endlich machte er ſich auch den chriſtlichen Kirchengeſang für ſeine Zwecke zu Nutzen. In ſeinem 56. Briefe verordnet er, daß zu Alexandrien talentvolle Knaben auf öffentliche Koſten zu Tempelſängern gebildet werden ſollten, und ermuntert an einer andern Stelle ſämmtliche Prieſter, ſich in den Hymnen der Götter fleißig zu üben.

Im 6. Kap. hat ſich unſer Herr Verfaſſer in gehöriger und umfaſſender Weiſe darüber verbreitet, wie Julian dem ſubverſiven Treiben der in ſeinen Augen gottloſen Neuerer, der Chriſten, entgegentrat. Mit Recht ſtellt Herr Pfahler S. 219 die von Libanius behauptete Duldung Julian's gegen die Chriſten in Abrede, und es wundert uns, wie noch Gfrörer[2]) im Angeſichte vieler das Gegentheil beweiſender Thatſachen[3]) ſagen konnte: „Zwar hat Julian nie Gewalt gegen die Chriſten gebraucht.“ Die bekannte Verordnung Julian's, daß kein Chriſt Grammatik und Rhetorik, überhaupt alte Literatur, ſolle öffent-

1) Hist. eccl. V., 16.
2) a. a. O. S. 165.
3) Strauß a. a. O. S. 37 ff.

lich lehren dürfen, — welche Verordnung von Alzog in ſ. KG. 3. Aufl. S. 233, unrichtig, jedenfalls zu unbeſtimmt dahin angegeben wird: „den Chriſten wurde verboten, Schulen zu halten und die alten Schriftſteller zu erklären“ — wird von Herrn Pfahler richtig aufgefaßt, wenn er aber ſagt S. 232, Julian habe dabei auch die Abſicht gehabt, „den Chriſten die Kenntniß der Blößen und Schwächen des Heidenthums zu entziehen“; ſo ſcheint uns dieß unrichtig zu ſein, Julian hatte ja eine zu erhabene Anſicht vom Heidenthum gegenüber dem Chriſtenthum, als daß er etwaige Schwächen deſſelben zugeben konnte, und lagen am Ende auch dieſe zu offen da, ſo wußte er ja die allzugroße Natürlichkeit, das Animaliſche in der alten Götterlehre durch ſeine Auslegung der Mythen zu beſeitigen[1]) und ſo ſeinem Heidenthum einen großen Vorzug zu vindiciren gegenüber dem Chriſtenthum, das er ſeiner laxen Lebensgrundſätze wegen eine Religion für Schenkwirthe, Zöllner, Tänzer und ähnliches Gelichter nannte. Durch eure (der Chriſten) heiligen Schriften, ſagt er bei Cyrill. VII. p. 229. D., kann Keiner edler oder ehrenhafter werden; durch die unſrigen dagegen kann Jeder beſſer werden als er war. „Ein Menſch, der in griechiſch-römiſcher Literatur und Religion erzogen wird, iſt er von Natur nicht ganz ſtiefmütterlich ausgeſtattet, wird ordentlich ein Geſchenk der Götter für die Menſchen, ſei es, daß er in Wiſſenſchaft oder Leben ein neues Licht anzündet, oder viele Feinde ſchlägt, oder große Wanderungen zu Land und zur See macht und ſich dadurch als Helden zeigt. Dagegen wählet unter euch allen Knaben

1) Strauß a. a. O. S. 26 ff.

aus und laſſet ſie in der Schrift unterrichten: und wenn ſie, zum männlichen Alter gelangt, ſich edler zeigen als Sklaven, ſo haltet mich für einen Thoren und Verrückten.“ Aus dieſer Stelle[1]) leuchtet der eigentliche Zweck Julian's bei der fraglichen Verordnung hervor; er wollte, wie Pfahler richtig bemerkt, den Chriſten claſſiſche Bildung erſchweren oder unmöglich machen.

Wegen dieſer unedlen Abſicht wurde die genannte Verordnung ſelbſt von Ammianus Marcellinus[2]) als hart und einer ewigen Vergeſſenheit werth (**inclemens, obruendum perenni silentio**) bezeichnet; daß aber dieſe Verordnung jetzt von chriſtlichen Schriftſtellern in Schutz genommen werde, dieß will Strauß[3]) freilich glauben machen, allein wir können ihm dieß Falls eben ſo wenig Glauben ſchenken, als wir ihm und Conſorten den Troſt nehmen wollen, es werde einmal die Zeit kommen, wo auch die neuteſtamentlichen Schriften bloß vom hiſtoriſchen Standpunkt aus betrachtet und ausgelegt werden. Bei den von Julian heilig geachteten Schriften iſt es allerdings dahin gekommen, trotz ſeines Verbotes; daß es aber auch bei den chriſtlichen dahin kommen wird, „trotz aller theologiſchen und philoſophiſchen, politiſchen und gekrönten Romantiker“, das glauben wir nimmermehr; wenigſtens wird die Kirche, ſo lange ſie beſteht, jede Verkümmerung der claſſiſchen Bildung als ein Unrecht bezeichnen, und dabei, ohne inconſequent zu werden, die heilige Schrift vor Verunglimpfungen und mythiſchen Erklärungsweiſen des Einzelnen wahren: treu bleibend dem **decretum de**

1) Jul. ap. Cyrill Lib. VII. p. 229 sq.
2) Hist. XXII. 10 und XXV. 4.
3) a. a. S. 40.

editione et usu sacrorum librorum, Concil. Trident. sess. IV.

Noch glauben wir den Herrn Verfaſſer darauf aufmerkſam machen zu müſſen, daß er Wiederholungen vermeide; ſo beſchreibt er ſchon einen römiſchen Triumphzug im Allgemeinen im 1. Bändchen, S. 87 ff.; daſſelbe geſchieht auch im 3. Bändchen, S. 15; die Schilderung des Triumphzuges des Pompejus hätte für dießmal genügt.

Sonſt ſind uns keine Verſtöße von Bedeutung aufgefallen; nur S. 66 fehlt das Zeitwort: „machte"; S. 127 ſteht Marzellum ſtatt Macellum; S. 130 Chryſenthius ſtatt Chryſanthius, und dieſelbe Perſon, welcher im 1. Bändchen S. 156 der Name „Annibalianus" gegeben iſt, wird im 3. Bändchen S. 65 „Hanniballianus" genannt.

Nach all dem Geſagten können wir vorliegendes Werkchen allen Geſchichtsfreunden beſtens empfehlen, namentlich zeichnet es ſich auch in formeller Hinſicht vortheilhaft aus.

Rep. Fritz.

III.

Intelligenzblatt.

1.

Apoſtoliſches Schreiben an den Erzbiſchof Johannes von Köln in Betreff der Hermeſianer.

Pius P.P. IX.

Venerabilis Frater, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Summa quidem animi Nostri admiratione nuper accepimus, Venerabilis Frater, nonnullos in istis regionibus Hermesianae doctrinae sectatores eo impudentiae devenisse, ut Nostra Encyclica Epistola, die 9. Novembris superiori anno ad omnes Venerabiles Fratres Episcopos data, indigne abutentes, atque illius verba ad humanam rationem divinamque revelationem pertinentia temere invertentes, ac praepostero et absurdo sensu interpretantes, audeant asserere Hermesii doctrinam a Nobis confirmari et coli, et minime erubescant, monstrosum hoc eorum commentum in vulgus prodere, et scriptis quoque mandare, quo facilius improvidos atque imperitos in fraudem inducere possint. Quamobrem de fidelium salute vel maxime solliciti, atque Hermesianorum fallacias, conatus reprimere optantes nulla interposita mora has ad Te Litteras damus, quibus, Venerabilis Frater, non solum singula quaeque acta a rec. mem. Gregorio XVI. Praedecessore Nostro contra Hermesii Libros provide sapienterque habita, ac praesertim illius Apostolicas Litteras de 26. Septembris 1835 sub annulo Piscatoris datas, quarum initium „Dum acerbissimas“ et declaratorium Decretum ejus

Digitized by Google

jussu die 7. Jannarii 1836 a Congregatione Indicis editum omni ex parte confirmamus, verum etiam ejusdem Hermesii opera in illis enuntiata, ubicunqne, et quovis idiomate, seu qualibet editione, versione denuo Auctoritate Noatra Apostolica reprobamus atque damnamus. Tuum autem erit, hanc Nostram Epistolam evulgare, quo omnes eorundem Hermesianorum fraudem cognoscant ac devitent. Atque hic, Venerabilis Frater, pro Supremi Nostri Apostulatus officio spectatam Tuam religionem, et pastoralem vigilantiam etiam atque etiam in Domino excitamus, ut maxima cura, industria, contentione nunquam intermittas diligentissime prospicere, ut severiorum praesertim disciplinarum Professores sanam et incorruptam doctrinam nedum ab Hermesii fallaciis, verum etiam ab omni prorsus cujusque pravae opinionis et sententiae periculo alienam edoceant, atque intentissimo studio hodiernos potissimum errores refellant, quos e falsae philosophiae principiis deductos in theologicam quoque scientiam tradendam alicubi induci summopere timemus. Ceterum clementissimum luminum et misericordiarum Patrem assiduis, fervidisque precibus in humilitate cordis Nostri obsecrare non intermittimus, ut eos, qui ignorant et errant, coelesti sua gratia illustrare, inflammare, atque ad aemulationem recipiendae salutis revocare dignetur. Jam vero pro certo habentes, Te, Venerabilis Frater, Nostrae sollicitudini quam cumulatissime esse responsurum, hac occasione perlibenter utimur, ut praecipuam, qua Te prosequimur, benevolentiam iterum testemur et confirmemus. Cujus quoque pignus esse volumus Apostolicam Benedictionem, quam ex intimo corde profectam et cum omnis verae prosperitatis voto conjunctam Tibi ipsi, Venerabilis Frater, et omnibus, quibus praees, Clericis Laicisque Fidelibus peramanter impertimur. Datum Romae aqud S. Mariam Majorem, die 25. Julii anno 1847. Pontificatus Nostri anno secundo. Pius P.P. IX.

2.

Päbſtliche Allocution, betreffend das jeruſalemiſche Patriarchat.

Sanctissimi Domini nostri Pii divina providentia Papae IX. Allocutio habita in consistorio secreto die 4. Oct. ann. 1847.

Venerabiles fratres. Quisque vestrum, Venerabiles fratres, optime noscit, quibus quantisque divinae nostrae religionis documentis monumentisque Hierosolymae urbs, et universa Palaestinae regio mirandum in modum undique refulgeant, *ubi et visui et tactui se tota ingerunt humanae sacramenta salutis.* Siquidem ibi Unigenitus Dei Filius Christus Jesus Dominus Noster propter nimiam, qua nos dilexit, charitatem obumbrata Divinitatis Suae majestate servilem formam indutus, et in similitudinem hominum factus, ex intacta Davidica Virgine nasci, vitamque suam agere ac magna miracula operari est dignatus, tribuens peccatoribus misericordiam, aegris salutem, errantibus veritatem, caecis lucem, mortuis vitam. Ibi ad universum humanum genus a peccati jugo et daemonis captivitate vindicandum saevissimam passionem acerbissimamque Crucis mortem sustinuit confusione contempta, ac post triduum *devictae mortis spoliis onustus*, divina sua potentia resurrexit; ibi quadraginta dierum spatio saepius apparens discipulis suis, ac loquens de regno Dei, postquam illos in fide et charitate roboravit, eisque praecepit, ut euntes in mundum universum praedicarent Evangelium omni creaturae, ac docerent servare omnia, quaecunque ipsis mandaverat, magnis revelatis mysteriis, magnisque confirmatis sacramentis, in conspectu sanctae multitudinis triumphans, et captivam ducens captivitatem super omnes coelos ad dexteram Dei Patris consessurus adscendit. Ibi ad Apostolos suos illuminandos, corroborandos, atque ad renovandam terrae faciem, veteresque tenebras abigendas, misso sancto Paraclito Spiritu, voluit, ut Apostoli ab Hierosolyma ipsa urbe evangelicae praedicationis opus ordirentur, antequam in omnem dispergerentur orbem. Quae cum ita sint, merito atque optimo jure christiani populi sancta illius regionis loca omni pietatis, religionis, et venerationis affectu semper sunt prosequuti. Postquam vero tristissimis rerum ac temporum vicibus regiones illae e Christianorum impe-

ratorum dominatione abreptae fuere, Romani Pontifices Decessores Nostri et catholici Principes, vehementer optantes, gravissimis fidelium necessitatibus occurrere eosque ab injustissima et crudelissima, qua premebantur, servitute vindicare, variis temporibus nihil intentatum reliquerunt, ut loca ipsa ab infidelium eriperent potestate. Hinc Hierosolymitana Ecclesia, cui ab Innocentio III. Praedecessore Nostro in Concilio Lateranensi quarto Patriarchalis dignitas fuit confirmata, summo semper in honore habita, peculiarem Romanorum Pontificum curam et sollicitudinem sibi comparavit. Cui quidem Romani Pontifices etiam postquam sacra eadem loca ab infidelibus iterum occupata fuere, immo et cum vix ulla de illis recuperandis spes affulgeret, Latinos Patriarchas Hierosolymitanos renuntiare et constituere haud quaquam intermiserunt, licet eos a residendi obligatione solvere, quamdiu loca ipsa ab infidelibus detinerentur, ac spirituali illorum fidelium bono alia ratione pro viribus consulere debuerint.

Nos certe de illa Dominici gregis parte vel maxime solliciti, ac summa erga ipsas regiones pietate affecti, vel ab ipso Nostri Pontificatus exordio nihil antiquius habuimus, quam ut Latini Ritus Patriarcha Hierosolymae iterum in sua sede posset consistere. Cum autem, Deo bene juvante, difficultates omnes, prout summopere optabamus, penitus sublatas esse conspexerimus, nihilque nunc temporis obstet, quominus ipse Patriarcha Ecclesiae suae curam praesens agere valeat, nullam moram interponendam duximus, ut hujusmodi res pro majore Dei gloria atque illorum fidelium utilitate ad optatum exitum adduceretur. Quamobrem tanti momenti negotium juxta prudentem Nostrae Congregationis de Propaganda Fide sententiam absolvendum curavimus, atque Apostolicas Litteras die decimo kalendas proximi mensis Augusti hujus anni annulo Piscatoris obsignatas dedimus, quibus totius rei rationem explicavimus. Et quoniam Venerabilis Frater Paulus Augustus Foscolo, qui Latino Hierosolymitano Patriarchatu potiebatur, se illo abdicavit, et Nos ejusmodi abdicatione accepta atque approbata, ipsum Venerabilem Fratrem a vinculo, quo Hierosolymitanae Ecclesiae obstringebatur, solvimus, iccirco ad novi Patriarchae electionem procedere existimavimus. Itaque commemoratae Congregationis suffragio in Latinum Patriarcham Hierosolymitanum eligere constituimus dilectum filium Presbyterum Josephum

Valerga, qui singulari integritate, pietate, doctrina, prudentia, ac rerum gerendarum dexteritate spectatus, et huic Petri Cathedrae ex animo addictus, ac Missionarii munere in Syria, Mesopotamia et Perside egregie perfunctus, gravia rei catholicae negotia sibi commissa sedulo scienterque conficienda curavit. Quapropter in eam spem erigimur, fore, ut Ipse praeclaris hisce dotibus praeditus, easdem coelesti ope fretus ad Patriarchatus locum deferat, atque ad catholicae praesertim religionis incrementum, et concrediti sibi populi utilitatem majori alacritate et studio exhibere atque exercere contendat. Haec sunt, Venerabiles Fratres, quae vobis communicanda censuimus, dum pro certo habemus, Vos una Nobiscum assiduas fervidasque Deo Optimo Maximo preces cum gratiarum actione esse oblaturos, quo communibus Nostris votis clementissime annuens. divina sua gratia efficere velit, ut in illis regionibus, ubi *quilibet Christianus habitans ad Evangelii cognoscendam virtutem non solum paginarum eloquiis, sed ipsorum locorum testimoniis eruditur*, catholica fides majora in dies incrementa suscipiat, ac prospere feliciterqoe vigeat et floreat.

Atque hic, Venerabiles Fratres, clare apperteque declaramus, tum in hac re, tum in aliis quibusque Nostras omnes curas, cogitationes, studia ab omni prorsus cujuslibet humanae politices ratione vel maxime aliena eo spectare, ut sanctissima Christi religio et doctrina ubiqne terrarum cunctis populis magis magisque affulgeat. Etsi enim exoptemus, ut Viri Principes, quibus a Domino data est potestas, avertentes aures suas a fraudulentis et perniciosis consiliis, et custodientes justitiae legem, ac secundum Dei voluntatem ambulantes, Ejusque sanctae Ecclesiae jura et libertatem tuentes, pro eorum religione ac benignitate suorum populorum felicitatem prosperitatemque procurare non disistant, tamen vehementer dolemus, in diversis locis nonnullos e populo existere, qui Nostro nomine temere abutentes, et gravissimam Personae Nostrae ac Supremae Dignitati injuriam inferentes, debitam erga Principes subjectionem denegare, et contra illos turbas, pravosque motus concitare audent. Quod certe a Nostris consiliis adeo abhorrere constat, ut in Nostris Encyclicis Litteris ad omnes Venerabiles Fratres Episcopos die nona mensis Novembris superiori anno datis haud omiserimus inculcare debitam ergo Principes et Potestates obedientiam, a qua juxta christianae legis praeceptum

nemo citra piaculum deflectere unquam potest, praeterquam scilicet ubi forte aliquid jubeatur, quod Dei et Ecclesiae legibus adversetur. Quid Vobis videtur? Auctoritate Omnipotentis Dei, Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra, Dilectum Filium Presbyterum Josephum Valerga ad Patriarchatum Latinum Hierosolymitanum evehimus, eumque in illius Ecclesiae Patriarcham et Pastorem praeficimus, prout in decreto et schedula consistorialibus exprimetur. In nomine Patris †, et Filii †, et Spiritus Sancti †. Amen.

3.

Apoſtoliſches Schreiben an den Pater Johannes Perrone aus der Geſellſchaft Jeſu.

Dilecto Filio Religioso Viro Joanni Perrone Presbytero S. J. Doctori Theol. in Coll. Rom. Pius PP. IX. Dilecte Fili Religiose Vir, salutem et Apostolicam Benedictionem.

Nihil certe Nobis gratius, nihil optabilius, quam ut debitus erga Sanctissimam Dei Genitricem omniumque nostrum amantissimam Matrem immaculatam Virginem Mariam cultus, pietas et observantia magis in dies ubique augeatur, Ejusque laudum praeconia ab omnibus rite celebrentur. Ex quo profecto intelligis, Dilecte Fili, quanta animi Nostri voluptate acceperimus *Disquisitionem Theologicam de Immaculato B. V. Mariae conceptu* a Te latine exaratam, ac nuper Romanis typis in lucem editam, Nobisque inscriptam. Equidem ubi primum gravissimae atque multiplices supremi Nostri Pontificatus curae et occupationes, quibus continenter distinemur, aliquod vacui temporis Nobis concesserint, haud omittemus Disquisitionem ipsam perlibenter degustare. Et enim minime ingnoramus, qua religione et pietate polleas, atque ex aliis tuis operibus jam vulgatis probe noscimus, quibus egregiis ingenii dotibus et qua eruditione ac theologicarum praesertim disciplinarum doctrina et laude praestes. Quod quidem vel maxime decet illius inclytae Societatis Alumnum, quae tot viros vitae integritate, sanctitatis gloria, Catholicae Religionis zelo, omnigena sapientia insignes ac de christiana et

civili republica preclare meritos habuisse laetatur. Dum autem Tibi, Dilecte Fili, debitas pro dono agimus gratias, Te etiam atque etiam hortamur, ut majori usque alacritate tuas curas cogitationesque in eis potissimum conficiendis operibus impendere pergas, quae rei tum sacrae tum litterariae usui et ornamento esse possint. Denique praecipuae Nostrae in Te benevolentiae pignus Apostolicam Benedictionem ex intimo corde depromptam et cum omnis verae felicitatis voto conjunctam Tibi ipsi, Dilecte Fili Religiose Vir, amanter impertimur. Datum Romae apud S. Mariam Majorem die 25. Octobris anno 1847. Pontificatus Nostri Anno Secundo. Pius P.P. IX.

Im Verlage von J. Th. Stettner in Lindau ſind im Laufe des Jahres 1847 folgende

Neuigkeiten und Fortſetzungen

erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

P. Abrahams a St. Clara ſämmtliche Werke. Wörtlich nach dem Originaltext. 74—76s Heft. (Sterben und Erben. Seite 3—192. Geiſtlicher Kramerladen. Bogen 1—6.) gr. 12. broſch. à 18 kr. rhein. oder 5 ngr.

— — Gack. Gack, Gack, Gack a Ga einer wunderſeltſamen Hennen in dem Herzogthumb Bayern. Das iſt. Ein ausführliche und umbſtändige Beſchreibung der berühmten Wallfahrt Maria-Stern in Tara, bei dem P. P. Auguſtiner-Barfüſſern. gr. 12. carton. 36 kr. rhein. oder 10 ngr.

— — Sterben und Erben. Das iſt: Die ſchönſte Vorbereitung zum Tode. Oder: Sicherſte Art zu ſterben, und die Seligkeit zu erben. Mit 2 Kupfern. gr. 12. carton. 42 kr. rhn. oder 12½ ngr.

Alphabete, 25, verſchiedener Schriftarten mit Bezeichnung ihrer Grundregeln. 8 Tafeln nebſt Titelblatt. gr. 4. geheftet 1 fl. 12 kr. rhein. oder 20 ngr.

Bürgerfreund, der deutſche, ein Hausbuch zur Beförderung bürgerlicher Bildung, des Familienglückes, des Gewerbefleißes und Wohlſtandes in Stadt und Dorf. Nach den beſten alten und neuen Quellen bearbeitet von einem Vereine deutſcher Gelehrten, Oekonomen und Geſchäftsmänner. Neue Ausgabe in einem Band. 842 Seiten in gr. 8. elegant cartonirt. 1 fl. 20 kr. rhn. oder 25 ngr.

Eltern, die chriſtlichen, im Kreiſe ihrer von Gott Anvertrauten. Eine auserleſene Sammlung von Gedichten, Sprüchen und Lehren, der kindlichen Faſſungskraft angemeſſen. Mit 1 Stahlſtich. 8. elegant cartonnirt. 36 kr. rhein. oder 10 ngr.

Jugend-Bibliothek. Begründet von J. M. Hauber, fortgeſetzt von F. S. Häglſperger und C. Lautenſchlager. 27r Bd. Mit 1 Stahlſtich. gr. 8. 1 fl. rhein. oder 20 ngr.

Lautenſchlager, C., Sternblumen. Originalien und Leſefrüchte für Freunde chriſtlich erbaulicher Erzählungen. Mit 1 Stahlſtich. gr. 8. broſchirt. 1 fl. rhein. oder 20 ngr.

Liedl, M., der katholiſche Prieſter im Gebete und in ſeinen gewöhnlichen Verrichtungen. Ein bequemes Vademecum für katholiſche Seelſorger. Vierte, viel vermehrte und verbeſ-

ſerte Auflage. Mit Genehmigung des Biſchöfl. Ordinariats Paſſau. 328 Seiten in 16. br. 36 kr. rh. oder 10 ngr., elegant in Leder geb. mit Goldſchnitt u. Futteral. 1 fl. 20 kr. rh. oder 24 ngr.

Pfahler, J. G., hiſtoriſche Skizzen. Für Freunde der Geſchichte, insbeſondere für die ſtudirende Jugend bearbeitet. 34 Bändchen. 8. broſch. 54 kr. rhein oder 16 ngr.

— — Julian der Abtrünnige. 8. broſch. 54 kr. rh. oder 16 ngr.

Rüdiſſer, J. A., Geſchichte Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes. Als Leſeübung und Leitfaden zum religiöſen Wiederholungsunterricht. Neue Ausgabe. gr. 12. br. 18 kr. rhein. oder 6 ngr.

Chater, G., hundert (autographirte) Briefe unterhaltenden und belehrenden Inhalts. Großentheils für die dritte Klaſſe der deutſchen Volksſchule, ſowie für Feiertagsſchüler bearbeitet. 8. cart. 24 kr. rhein. oder 8 ngr.

Traum, der, vom Himmel. Wahrheit und nicht Dichtung. Aus dem Engliſchen überſetzt. 8. geheftet. 6 kr. rhein. oder 2 ngr.

Unterweiſungen, chriſtliche, in Lehren und Beiſpielen, zunächſt für die Jugend, dann aber auch für jede Belehrung und Erbauung ſuchende Seele. Aus der zwölften franzöſiſchen Ausgabe ins Deutſche überſetzt. Verbeſſert und vermehrt von A. Huber. Achte unveränderte Auflage. 558 Seiten in gr. 8. broſchirt. 40 kr. rhein. oder 12½ ngr.

☞ Ausführliche Proſpekte über vorſtehende Schriften ſind in allen Buchhandlungen gratis zu haben.

Tübingen. So eben verläßt bei uns die Preſſe:

Chriſtkatholiſches

Religions-Handbüchlein

für

die Schuljugend

bearbeitet

von

Pfarrer Köhle

in Wurmlingen bei Rottenburg.

11 Bogen. 8.

H. Laupp'ſche Buchhandlung.
Laupp & Siebeck.

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreißigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1848.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Arm. XVIII . D/2 . 78.

Von der theologiſchen Quartalſchrift erſcheint regelmäßig alle drei Monate ein Heft von 10 bis 12 Bogen; 4 Hefte bilden einen Band, der nicht getrennt wird. — Der Preis des ganzen Jahrgangs iſt für Norddeutſchland 2 Rthlr. 25 Ngr., und in den ſüddeutſchen Ländern 5 fl.

Alle Buchhandlungen des In- und Auslandes nehmen fortwährend Beſtellungen darauf an.

Das Intelligenzblatt nimmt literariſche Anzeigen auf, und wird $1^1/_4$ Ngr. oder 4 kr. für die Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Seite

Die temporäre Wiedervereinigung der griechiſchen mit der lateiniſchen Kirche. Dritter Artikel. Hefele. 179
Der Kampf Jakobs mit Elohim. Krüger. 230

II. Recenſionen.

Lehrbuch der kathol. Dogmatik. Von Dr. Dieringer. Drey. 279
Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου Ἱεροσολύμων ἀρχιεπισκόπου τὰ σωζόμενα. Guil. Car. Reischl. Hefele. . . . 304
Leben der Katharina von Medici. Von Eugen Alberi. Hefele. 314
Kleiner Katechismus der katholiſchen Religion für die zwei untern Schulklaſſen. Von Schuſter. Graf. 326
Katechetiſches Handbuch ꝛc. Von Schuſter. Graf. 332
Der kleinere Katechismus der chriſtkatholiſchen Religion. Von Dr. J. B. v. Hirſcher. Graf. 335
Geſchichte der Reformation in der Oberpfalz. Von Dr. Wittmann. Fritz. 340
Apologien in Kanzelreden über katholiſche Glaubenswahrheiten gegenüber den Irrlehren alter und neuer Zeit für Prieſter und Laien von K. Greith. Bendel. 353
Das Leben des heiligen Ignatius von Loyola, Stifters der Geſellſchaft Jeſu. Von P. Chriſtoph Genelli. Bendel. 360

III. Intelligenzblatt.

Päpſtliche Allocution vom 17. Dezember 1847. 369
Literariſcher Anzeiger Nr. 2.

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,
Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreißigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1848.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
(Laupp & Siebeck.)

Digitized by Google

Druck der Arnold'ſchen Buchdruckerei (H. Laupp) in Stuttgart.

I.

Abhandlungen.

1.

Die temporäre Wiedervereinigung der griechiſchen mit der lateiniſchen Kirche.

Dritter Artikel.

Wiederauflöſung der Union und Eroberung Conſtantinopels durch die Türken.

Gleich nach dem Abſchluſſe der Union mit den Griechen ſetzte Papſt Eugen IV. die geſammte chriſtliche Welt von dieſem glücklichen Ereigniß in Kenntniß, und ließ dafür überall kirchliche Dankfeſte abhalten. Zugleich ermahnte er die Fürſten des Abendlandes, den bedrängten Griechen kräftige Waffenhülfe zu leiſten [1]). Die gleiche Freudennachricht ließ er ſchnellſtens auch den Morgenländern durch ſeine Nuntien mittheilen, ſo dem Patriarchen Philotheus von Alexandrien durch den Franziskaner P. Albert, den er nach Aegypten ſchickte. Eine Rückantwort des Patriarchen iſt noch erhalten [2]), und beurkundet deſſen Freude über

1) Harduin, Collectio Conciliorum, T. IX. p. 1000 sqq.

2) Bei Harduin, l. c. p. 992 u. Raynald, ad ann. 1442 n. 8.

Digitized by Google

den glücklichen Erfolg der Synode. Er erzählt, auch von Conſtantinopel aus habe er im Auftrag des griechiſchen Kaiſers die Unionsurkunde zugeſchickt erhalten, und es ſtimme dieß Exemplar mit dem von P. Albert überbrachten Wort für Wort überein. Nachdem er dieſe Urkunde empfangen, ſei ſogleich der Name des Papſtes in die Liturgie aufgenommen worden, und derſelbe werde jetzt in der Meſſe vor den Namen der übrigen Patriarchen verleſen. Allein leider war die zu Florenz geſchloſſene Union der Griechen nicht von langem Beſtande und die Verblendeten eilten mit Rieſenſchritten ihrem politiſchen und kirchlichen Verderben entgegen.

Sie hatten im Auguſt 1439, ungefähr einen Monat nach Abſchluß ihrer Union, Florenz verlaſſen, um über Venedig nach Canſtantinopel zu ſegeln, und vom Papſte ſowohl das Geld als die Schiffe zur Heimkehr erhalten. Ja Eugen IV. verſprach dem Kaiſer überdieß noch die größtmögliche Unterſtützung gegen die Türken, und beide nahmen von einander den gerührteſten Abſchied. Aber ſchon in Venedig zeigte es ſich, daß nur der Kaiſer und wenige Biſchöfe wirkliche Freunde der Union waren, die weit größere Mehrheit aber nach wie vor die Lateiner als Häretiker betrachtete. Als darum der unionsfreundliche Erzbiſchof Metrophanes von Cyzikus gleich in den erſten Tagen nach ſeiner Ankunft zu Venedig in dem Kloſter, worin er wohnte, im Beiſein der lateiniſchen Mönche die heilige Liturgie feierte, und in den Diptychen auch den Namen des Papſtes recitirte, wie ſolches der Union gemäß war (ſ. Quartalſchrift 1847, Heft 2, S. 258), ſo erhoben die übrigen Griechen darüber einen heftigen Lärm und verklagten den Metrophanes bei dem Bruder des Kaiſers,

denn der Kaiſer ſelbſt war noch nicht von Florenz angekommen. In ächt griechiſcher Verſchlagenheit ſtellten ſie dem Fürſten vor, es ſei ungeziemend, den Namen des Papſtes jetzt ſchon in den Diptychen zu recitiren, während nicht auch der des Patriarchen von Conſtantinopel (er war zu Florenz geſtorben) darin genannt werden könne, und brachten es dahin, daß Fürſt Demetrius dem Biſchofe von Cyzikus ſein Benehmen ſtrenge verwies und Aehnliches für die Zukunft unterſagte. Der oft genannte Hiſtoriker Syropulus aber, dem wir dieſe Nachricht verdanken, behauptet in ſeinem Haſſe gegen die Union, Metrophanes habe all' das nur gethan, um ſich bei dem Kaiſer für den erledigten Patriarchalſtuhl zu empfehlen, aber Gott ſelbſt habe ihn für einen Frevler erklärt, indem gerade dieſem Biſchofe bei ſeiner Abreiſe von Florenz eine Sakramentspiris geſtohlen worden, und gerade von *ſeinem* Schiffe in der Nähe von Venedig ein Ruderer ins Meer gefallen ſei [1]. In ähnlicher Weiſe erklärt Syropulus eine Feuersbrunſt, welche während des Aufenthaltes der Griechen zu Venedig in der Nähe des Seehafens ausbrach, für eine göttliche Strafe (l. c. cap. 2).

Nachdem auch der Kaiſer ſammt Markus Eugenikus, den er in ſein Schiff zu ſich genommen und durch Freundlichkeit zu gewinnen geſucht hatte, am 6. September in Venedig angekommen war (er hatte Florenz einige Tage ſpäter als alle anderen Griechen verlaſſen), bat ihn der Doge, von der griechiſchen Geiſtlichkeit in der Sankt Markus-Kirche einen feierlichen Gottesdienſt halten zu

1) **Syropulus (Sguropulus), hist. Concil. Florentini, Sectio XI, c. 1.**

laſſen, und auf Anrathen des unionsfreundlichen Protoſyncell Gregor bezeichnete der Kaiſer hiezu gerade ſolche Biſchöfe, Aebte und Prieſter, von denen man wußte, daß ſie die Union zwar unterſchrieben hatten, aber im Herzen ihr doch abgeneigt waren. Die wahren Unionsfreunde dagegen, wie Beſſarion von Nicäa, der Biſchof von Mitylene und Andere wurden abſichtlich übergangen. Unter den Gewählten waren beſonders die Metropoliten Antonius von Heraklea und Sophronius von Anchialos, ſowie die zwei Crucigeri der Patriarchalkirche von Conſtantinopel, der Großeccleſiarches Syropulus (der Hiſtoriker) und der Großchartophylar Balſamon. Umſonſt verſuchten die beiden genannten Metropoliten allerlei Ausflüchte, um ſich ſolchem Auftrage zu entziehen; der Kaiſer beharrte auf ſeinem Befehle, und ſie mußten endlich in der lateiniſchen Kirche celebriren. Weitere Zumuthungen waren ihnen nicht gemacht worden, ja ſie hielten die Liturgie ganz ſo, als ob keine Union zu Stande gekommen wäre, benützten nicht einmal die vorhandenen Altartücher der Lateiner und ſchalteten auch den Namen des Papſtes nicht in die Diptychen ein. Aber ſchon der Umſtand, daß ſie in einer lateiniſchen Kirche functioniren mußten, ſchien ihnen ein Greuel. Einige Zeit nachher ließ der griechiſche Kaiſer zu Venedig noch einen zweiten feierlichen Gottesdienſt, nämlich ein Traueramt für den verſtorbenen Patriarchen Joſeph, abhalten, und wiederum ſollen abſichtlich gerade ſolche griechiſche Biſchöfe und Prieſter, die der Union abgeneigt waren, zur heil. Function gezwungen worden ſein, beſonders der Metropolit Dorotheus von Trapezunt [1]).

1) Syropulus, l. c. cap. 2—4.

Nachdem die vom Papſte beigeſchafften Galeeren gerüſtet und alle Vorbereitungen gehörig getroffen waren, ſegelten die Griechen am 19. October von Venedig ab, langten aber erſt am letzten Januar des folgenden Jahres 1440 im Hafen ihrer heimathlichen Hauptſtadt an. Natürlich verfehlt Syropulus nicht, die ungünſtigen Begebniſſe dieſer Reiſe, Sturm, Windſtille und Ungemach aller Art, vor allem aber den unterdeſſen zu Conſtantinopel erfolgten Tod der Kaiſerin als göttliches Strafgericht wegen der Union zu betrachten [1]).

Noch bevor die Griechen in Conſtantinopel gelandet, ernannte Papſt Eugen IV. am 18. Dezember 1439 zu Florenz die beiden Metropoliten Beſſarion von Nicäa und Iſidor von Rußland wegen ihrer großen Verdienſte um die Union und in praktiſcher Anerkennung der nunmehr erfolgten Kircheneinheit zu Cardinälen der römiſchen Kirche [2]); dagegen erfuhren die von Florenz heimkehrenden Griechen ſchon auf dem Wege von ihren Landsleuten zu Corone, zu Methon (im Peloponnes) und auf Euböa bittere Vorwürfe

---

1) Syropulus l. c. Sect. XI. cap. 5—10.

2) Raynald, ad ann. 1439. n. 41. Man ſchloß daraus, daß Beſſarion am 18. Dezember 1439 noch in Florenz anweſend geweſen ſei; dieß iſt jedoch irrig, denn Beſſarion reiſte mit den übrigen Griechen nach Conſtantinopel, und ſagt dieß ſelbſt in einem Briefe an Alerius Laſcaris bei Leo Allatius, de eccles. occid. et orient. perpet. cousens. p. 928, und bei Harduin, T. IX. p. 1046. Ebenſo unrichtig iſt, was Phranza, Chron. II. c. 17 behauptet, Beſſarion ſei vom Kaiſer und von der Florentiner Synode zum Patriarchen von Conſtantinopel erhoben worden. Im Gegentheil wiſſen wir, daß die Griechen den Antrag des Papſtes, in Florenz ſchon einen Patriarchen zu wählen, auf's Entſchiedenſte ablehnten. Vgl. Quartalſchr. 1847. Heft II. S. 257 f.

über die abgeſchloſſene Union; noch unfreundlicher aber wurden ſie in Conſtantinopel ſelbſt aufgenommen.

Faſt alle griechiſchen Geiſtlichen, welche nicht in Florenz geweſen, waren der kirchlichen Einigung ganz und gar abgeneigt, voll Haß gegen die Lateiner und die latiniſirenden Griechen, und benützten ihren Einfluß auf das Volk, um dieſen Haß auch unter die Menge zu ſchleudern. Am meiſten gelang dieß den Mönchen, vermittelſt des Beichtſtuhles, den ſie, weil unverheirathet, faſt ausſchließlich in ihrer Hand hatten. So war es kein Wunder, daß die Mitglieder der Florentiner Synode bei ihrer Landung mit den Schmähworten: Azymiten, Lateiner, Apoſtaten u. dergl. begrüßt wurden, während Alles vom Lobe des Markus Eugenikus ertönte. Er allein, hieß es, habe die Ehre der griechiſchen Kirche vertheidigt, und er allein den Muth gehabt, ſich den Lateinern nicht zu unterwerfen [1]). Sogar manche von denen, welche mit in Florenz geweſen waren und die Union unterzeichnet hatten, namentlich der Erzbiſchof von Heraklea, ſtimmten jetzt in dieſen Ton mit ein und riefen: „wir haben unſern Glauben verkauft und ſind Azymiten geworden [2]).“ Die allgemeine Mißſtimmung gegen die Union wurde noch dadurch verſtärkt, daß der Kaiſer in den erſten Wochen nach ſeiner Ankunft, durch den Tod ſeiner Gemahlin und durch politiſche Sorgen niedergedrückt, den kirchlichen Angelegenheiten keine Aufmerkſamkeit ſchenken konnte, und es ſomit den Gegnern der Union möglich war, ihre Verleumdungen immer weiter zu verbreiten und das Volk immer mehr auf-

1) Maimbourg, Geſch. des Abfalls der griech. Kirche, überſ. von Meuſer, S. 205.

2) Ducas, hist. Byzantina, cap. 31. p. 216. ed. Bonn. 1834.

zureiſen. Unter ſolchen Umſtänden wagten es die Unionsfeinde zu Conſtantinopel ſchon in der Faſtenzeit 1440, die Synodalmitglieder von der Theilnahme an der heil. Liturgie auszuſchließen, und ſelbſt die ſogenannten Crucigeri oder erſten Dignitäre der Patriarchalkirche, welche mit in Florenz geweſen, getrauten ſich nicht mehr zu functioniren. Als der Kaiſer dieß vernahm, ward er unwillig und beauftragte die Crucigeri, unter den nicht zu Florenz geweſenen Clerikern die billigſten auszuſuchen und dieſe zu gemeinſamer Abhaltung des Gottesdienſtes zu beſtimmen. Manche jener Geiſtlichen erklärten ſich geneigt; als aber der beſtimmte Tag gekommen, erſchien nicht einer von ihnen in der Kirche, und die Synodiker mußten ganz allein celebriren. Auch wohnte faſt kein Menſch aus dem Volke ihrem Gottesdienſte bei, obgleich ſie am Ritus nicht das Geringſte änderten und des Papſtes und der Union dabei auch nicht mit einem Worte erwähnten [1]). Ja, die Aufregung gegen die Union war ſo groß, daß jetzt von manchen Geiſtlichen Conſtantinopels ſogar der Name des Kaiſers in den Diptychen ausgelaſſen wurde.

Unter ſolchen Umſtänden ließ ſich die Wiederbeſetzung des Patriarchalſtuhles nicht mehr länger verſchieben. Da jedoch der Kaiſer nicht eigenmächtig, wie es ſeit lange Sitte geweſen, verfahren wollte, ſo erneuerte er eine ältere Wahlart, und beauftragte die Biſchöfe des ganzen Bezirks, ihm drei Candidaten für die hohe Stelle vorzuſchlagen. Als ſich die Prälaten zu dieſem Zwecke in der Apoſtelkirche zu Conſtantinopel verſammelten, benützte der Metropolit von Heraklea dieſe Gelegenheit, um ſeine Unterſchrift der

1) Syropulus, l. c. Sectio XII. c. 1.

Unionsurkunde förmlich zu widerrufen und die Union ſelbſt als ſündhaften Abfall vom wahren Glauben zu bezeichnen. Deſſenungeachtet wollten ihn ſeine Collegen auf die Wahlliſte ſetzen und ſtanden hievon erſt ab, nachdem er ſelbſt wiederholt proteſtirt, Beſſarion und der Biſchof von Mitylene aber erklärt hatten, da er einmal die Union nicht annehmen wolle, ſo ſolle man auch nicht weiter in ihn bringen. Hierauf wurden die Metropoliten Dorotheus von Trapezunt und Metrophanes von Cyzikus ſowie der Abt Gennadius von Batopaidion auf die Liſte geſetzt. Der Kaiſer hatte gehofft, den Biſchof von Heraklea durch die Ausſicht auf das Patriarchat für die Union zu gewinnen, und war darum mit dem Geſchehenen nicht ganz zufrieden. Sofort ſchickte er den Protoſyncell und einen weltlichen Beamten an den Erſten unter den drei Vorgeſchlagenen, nämlich an den Biſchof von Trapezunt, ab, um ihn zu fragen, ob er als Patriarch die Union feſthalten würde. Da ſich dieſer jedoch verneinend erklärte, ließ der Kaiſer dieſelbe Frage an den Biſchof von Cyzikus ſtellen, und dieſer ſprach ſich in Conſequenz mit ſeinem Benehmen zu Florenz dahin aus, daß er den Abſchluß der Union für eine Thorheit erachten müßte, wenn man ſie nicht auch feſthalten wollte. Auf dieß hin wurde Metrophanes im Anfange Mai's 1440 zum Patriarchen von Conſtantinopel erhoben, und Syropulus weiß wieder mehrere böſe Omina zu erzählen, die bei ſeiner Inthroniſation vorgekommen ſein ſollen [1]. — Gewiß iſt, daß Metrophanes ſchon von Anfang an dem Volke verhaßt war, und der Umſtand, daß auch der päpſtliche Nuntius

1) Syropulus, l. c. Sect. XII. cap. 2—4.

der Inthroniſation beiwohnte, bewirkte, daß ſchon bei dieſer erſten feierlichen Function des neuen Patriarchen die meiſten der Anweſenden den Segen deſſelben nicht empfangen wollten und aus der Kirche davonliefen. Ja, der Haß ging ſo weit, daß der Prieſter Theophylakt, weil auch er der Feierlichkeit beigewohnt hatte, am folgenden Feſttage (Chriſti Himmelfahrt 1440) auch nicht eine Perſon in ſeiner Kirche traf, und das Vertrauen ſeiner Gemeinde erſt dann wieder gewann, als er den Ausſatz des Latinismus zu meiden und den Patriarchen nie mehr beſuchen zu wollen verſprach [1]).

Als Metrophanes ſeinen Entſchluß, an der Union feſtzuhalten, nicht verhehlte, zogen ſich die Biſchöfe von Epheſus (Markus Eugenikus), Trapezunt und Heraklea, ſowie die beiden Crucigeri, der Großeccleſiarch Syropulus und der Chartophylar Balſamon um Pfingſten 1440 von ihm zurück, und es gelang keiner Bemühung des Kaiſers, ſie in Gemeinſchaft mit dem Unionspatriarchen zu erhalten. Die Biſchöfe von Epheſus und Heraklea entflohen ſogar aus Conſtantinopel (erſterer in ſein Bisthum), die beiden genannten Crucigeri aber legten ihre Stellen nieder und zogen ſich ins Privatleben zurück [2]).

Der Patriarch Metrophanes that alles Mögliche, um die Union in Griechenland durchzuführen, ſo daß er die ihr am feindlichſten geſinnten Biſchöfe und Prieſter abſetzte und ihre Stellen an Freunde der Lateiner vergab. Ja ſelbſt außerhalb des griechiſchen Reiches und ſeines Patriarchalſprengels ſuchte er für dieſe Sache zu wirken [3]).

1) Syropulus, l. c. cap. 5.
2) Syropulus, l. c. cap. 6 sqq.
3) Maimbourg, a. a. O. S. 208.

Nicht minder that auch der Papſt das Seinige zur Aufrechthaltung und Förderung der kirchlichen Einheit, belobte namentlich einerſeits am 21. April 1441 den Bruder des Kaiſers, den Fürſten Conſtantin, wegen ſeines Eifers für die Union [1]), während er auf der andern Seite am 4. November deſſelben Jahres die lateiniſchen Einwohner von Cypern wegen ihrer Unfreundlichkeit gegen die unirten Griechen ernſtlichſt tadelte und ſie zum kirchlichen und bürgerlichen Umgang mit denſelben dringend ermahnte [2]). Dagegen ſcheint der Kaiſer um jene Zeit in ſeinem Eifer für die Union etwas nachgelaſſen zu haben, wenigſtens macht ihm der Papſt in dem eben genannten Schreiben an den Fürſten Conſtantin einen derartigen Vorwurf. Uebrigens durfte der Kaiſer bei der allgemein herrſchenden Abneigung ſeines Volkes gegen die Union keine ernſtlichen Schritte für dieſelbe wagen, denn in der That wurde die Oppoſition immer ſtärker, und Markus Eugenikus that das Möglichſte, um die bereits vorhandene Gährung zu ſteigern. Ihm und ſeinen Freunden genügte es jetzt nicht mehr, mündliche Anklagen aller Art gegen die Synode von Florenz zu verbreiten und gehäſſige Verleumdungen auf ſolche Weiſe in Umlauf zu ſetzen, vielmehr eröffneten ſie jetzt ſo zu ſagen auch ein ſchriftſtelleriſches Bombardement der Union und ſchleuderten faſt zahlloſe Pamphlete gegen dieſelbe unter das Volk. Hieher gehören vor allem zwei noch erhaltene Sendſchreiben des Markus Eugenikus an die geſammte Chriſtenheit. In dem erſten will er ſeine Landsleute vor der Florentiner Synode ernſtlich warnen, erzählt darum die

1) **Harduin**, Collectio Concil. T. IX. p. 1030.

2) **Raynald**, ad ann. 1441. n. 6.

Geſchichte dieſes Concils auf eine ſehr parteiiſche Weiſe, und ſtellt die Sache ſo dar, als ob man die Griechen theils durch Vorenthaltung der Lebensmittel, theils durch Beſtechung zur Annahme der Union verleitet habe. Beſonders klagt er einige Griechen, deren Namen er nicht nennt (er meint jedoch hauptſächlich den Beſſarion), als Hauptwerkzeuge und Knechte der Lateiner an und wirft ſelbſt auf den verſtorbenen Patriarchen den Vorwurf der Corruption. Nur er allein habe Hand und Gewiſſen rein erhalten, und ihm ſolle darum Jedermann glauben. — Auch ſein zweites Schreiben „an alle Chriſten in allen Ländern und Inſeln" iſt in heftiger Polemik gegen die Unionsfreunde gerichtet. Er nennt ſie Latinizantes, Gräcolatini und Hypocentauren, und beſchuldigt ſie der Beſtechlichkeit. Uebrigens, fährt er fort, ſei doch keine Einigung zu Stande gekommen, denn man habe jetzt zwei Symbola, mit und ohne Filioque, zweierlei Abendmahl, im geſäuerten und im ungeſäuerten Brode, zweierlei Taufe, durch Eintauchung und Uebergießung, und ſonſtige verſchiedene Gebräuche und Einrichtungen. Namentlich will er auch zeigen, daß die Lateiner Ketzer ſeien, und daß die alten Kirchenväter gegen den Ausgang des heil. Geiſtes aus dem Sohne ſprechen. Die Gräcolatiner hätten alſo das Anſehen der heiligen Väter verachtet und ſich dafür an die ketzeriſchen Lateiner gehalten. Schließlich ſucht er den Unterſchied zwiſchen den ächten Griechen und den unirten aufs Stärkſte hervorzuheben und warnt vor aller Gemeinſchaft mit den letzteren, als mit falſchen Apoſteln [1]).

---

1) Dieſe beiden Briefe ſind dadurch erhalten worden, daß Biſchof Joſeph von Methone den erſten, der Protoſyncell Gregor aber den zwei-

Aehnlichen polemiſchen Inhalts iſt noch eine Anzahl anderer Schriften des Eugenikus, von denen die meiſten noch ungedruckt in den großen Bibliotheken liegen. Hieher gehören:

1) verſchiedene Briefe deſſelben zu Ungunſten der Union, namentlich an den Kaiſer Johannes Paläologus, beſonders aber

2) ſeine **capita syllogistica** — *κεφάλαια συλλογιστικά* — **ad Latinos de processione Spiritus sancti,** wahrſcheinlich eine Zuſammenſtellung deſſen, was er zu Florenz in der 18ten—23ſten Sitzung gegen den Ausgang des heil. Geiſtes aus dem Sohne geſagt hatte. Verbunden damit iſt in den Codicibus zugleich die Antwort darauf (**responsio ad ea**), die in einigen Handſchriften dem Georgius Scholarius, in anderen dem Protoſyncell Gregor zugeſchrieben wird, ſtets aber mit der Bemerkung, daß der letzte Theil dieſer **responsio**, von **cap.** 18 an, ſpäter von Beſſarion auf Bitten des Patriarchen Gregor (des genannten ehemaligen Protoſyncell) ausgearbeitet wurde. Es iſt wahrſcheinlich, daß letzterer in ſeiner Stellung als Protoſyncell die fragliche polemiſche Schrift des Eugenikus zu widerlegen begann, nach ſeiner Erhebung auf den Patriarchalſtuhl aber keine Muße mehr zur Fortſetzung fand und deßhalb den Beſſarion darum erſuchte. Sollte jedoch nicht er, ſondern Georgius Scholarius, wie namentlich der Münchner Coder (27) angibt, die erſten 17 Kapitel verfertigt haben, ſo müßte man ihre Abfaſſung in die allererſten Zeiten nach

---

ten widerlegte, und jeder den betreffenden in ſeine eigene Schrift ganz aufnahm. Abgedruckt bei **Harduin, Collect. Concil. T. IX. p.** 549—600 u. p. 601—670.

der Union verlegen, indem Scholarius nachmals ſelbſt entſchieden auf Seite des Eugenikus trat.

3) Es iſt weiter nicht zu zweifeln, daß Eugenikus die **Orationes duae de purgatorio**, die er ſchon zu Ferrara ausgearbeitet hatte, jetzt, da er die Union ſo ſehr bekämpfte, auch in ſeiner Heimath verbreitete.

4) Ebenſo hat er ſeine **professio fidei**, die er ſchon zu Florenz fertigte, erſt jetzt, und zwar erſt in ſeinen letzten Lebensjahren, veröffentlicht; der vielgenannte Protoſyncell Gregor aber widerlegte dieſelbe in einer beſonderen Schrift, deren Leo Allatius (l. c. p. 934) gedenkt[1].

5) Kurze Zeit nach der Florentiner Synode ſchrieb er ſeinen Brief **ad Georgium Scholarium**, worin er dieſen wegen ſeiner Hinneigung zu den Lateinern, d. i. wegen ſeiner Unionsgeſinnungen, tadelt. Wahrſcheinlich haben die drei berühmten Reden des Scholarius (ſ. Quartalſchr. 1847. Heft 2. S. 239) Veranlaſſung hiezu gegeben. Leo Allatius aber hat dieſen Brief in ſeinem Werk gegen Creygthon p. 88 abdrucken laſſen.

Blos durch Citationen, aber nicht durch Handſchriften kennen wir ferner

6) eine **Epistola Marci Eugenici ad Georgium presbyterum contra ritus et sacrificia romanae ecclesiae.** Da der bekannte Erzbiſchof Andreas von Rhodus, welcher in Florenz mit den Griechen diſputirt hatte, eine Widerlegung hiezu in ſeinem **dialogus ad cives Methonenses** ſchrieb, ſo verfertigte Eugenikus noch

1) Die von Nro. 1—4 incl. genannten Werke des Eugenikus ſind nur handſchriftlich vorhanden und niemals gedruckt worden. Genaueres über ſie findet ſich bei Fabricius, Biblioth. graeca, ed. Harles, T. XI. p. 670 sqq.

Digitized by Google

7) das **Antirrheticum contra Andream Colossensem**[1]). Ebenfalls nur aus Citationen kennen wir

8) ſeine **Apologia de fuga sua** (nach der Erhebung des Metrophanes zum Patriarchen) und

9) **contra encyclicam Bessarionis**; dagegen iſt

10) ſein Werk gegen die lateiniſche Lehre über den Augenblick, wo die Conſecration eintritt: *Ὅτι οὐ μόνον ἀπὸ φωνῆς τῶν δεσποτικῶν ῥημάτων ἁγιάζονται τὰ θεῖα δῶρα* nicht blos in Handſchriften, ſondern auch im Drucke vorhanden[2]). — Ein Verzeichniß ſämmtlicher Schriften des Eugenikus, der verlorenen und noch vorhandenen, hat Fabricius a. a. O. gegeben; wir hoben jedoch nur diejenigen aus, welche ſeine unausgeſetzte Thätigkeit gegen die Union beweiſen. Dieſe Thätigkeit ſetzte er bis ans Ende ſeines Lebens fort, und ſeine letzten Worte noch waren ein Kampf gegen die Union. Er verordnete nämlich auf ſeinem Todbette[3]), daß keiner von den Anhängern der Union ſeinem Leichenbegängniſſe anwohnen dürfe[4]), und forderte ſeinem Freunde Georgius Scholarius das feierliche Verſprechen ab, zeitlebens an dem wahren Glauben feſthalten und die Union bekämpfen zu wollen. Wie ein zweiter Hannibal ſchwor Scholarius ſeinem geiſtlichen Vater einen feierlichen Eid, Rom (d. i. die Lateiner) ewig haſſen zu wollen, wie er ſelber erzählt[5]), und in der That

1) Fabricius, l. c. p. 675.

2) Im griechiſchem Texte als Beigabe zu der im Jahr 1560 zu Paris erſchienenen Ausgabe der Liturg. S. Jacobi, Basilii et Chrysostomi, in lateiniſcher Ueberſetzung aber in Liturgicis Claudii de Sainctes, Antwerp. 1562.

3) Er ſtarb im Jahre 1447. Vgl. Fabric. l. c. p. 670.

4) Maimbourg, a. a. O. S. 209.

5) In der Epistola inedita ad cives suos ecclesiasticos et

müſſen wir ihn jetzt neben Eugenikus den zweiten Hauptfeind der Kircheneinigung nennen. Wir ſahen, wie er in Florenz die Sache der Union ſo eifrig vertheidigte. Er war damals noch Laie und oberſter Hofrichter, aber wegen ſeiner Gelehrſamkeit und friedlichen Geſinnung vom Kaiſer mehrfach berathen, mit Ambroſius Traverſari und anderen Lateinern befreundet, und beim Unionsgeſchäfte thätig. Daß er jedoch die Unionsurkunde nicht unterſchrieb, hat ſeinen Grund einfach darin, daß er kein Cleriker war. Wie lange er noch nach ſeiner Rückkehr ins Vaterland dieſe Richtung verfolgte, iſt unbekannt, wahrſcheinlich aber haben die Vorwürfe ſeines alten Freundes Eugenikus, und vielleicht auch der Widerwille des griechiſchen Volkes gegen die Union ihn jetzt zu einem Feinde derſelben gemacht [1]). Ohne Zweifel hat er bei Lebzeiten des Eugenikus gleich dieſem polemiſche Schriften gegen die Union gefertigt und that dieß noch mehr nach dem Tode ſeines Freundes, ſo daß er jetzt als Haupt der Unionsgegner angeſehen wurde. Fabricius zählt im Ganzen nicht weniger als hundert Werke auf, welche Scholarius geſchrieben haben ſoll [2]), ſehr viele von denſelben beziehen ſich aber nicht auf unſeren Gegen-

---

saeculares, mitgetheilt von **Fabricius**, l. c. p. 367 u. p. 356. Die ultima verba Eugenici ad G. Scholarium und die Antwort des letztern hat **Renaudot** in ſeiner Ausgabe der Homilien des Scholarius über die Euchariſtie abdrucken laſſen.

1) Dieſer Umſchwung in den religiöſen Ueberzeugungen des Scholarius ſchien dem Leo Allatius ſo unglaublich, daß er lieber zwei Scholarii oder Gennadii annahm, einen Feind und einen Freund der Union. Außer Richard Simon und Renaudot (ſ. Quartalſchr. 1847. Heft 2. S. 239. Note 4) hat aber beſonders Fabricius (l. c. pag. 349 sqq.) dieſe Meinung trefflich widerlegt.

2) **Fabricius**, l. c. p. 369 sqq.

ſtand, namentlich viele Reden über religiöſe Punkte, welche Scholarius, obgleich noch Laie, im Kaiſerlichen Palaſte gehalten hat.

Nachdem derſelbe ſeine Anſichten, wie wir ſehen, ſo ſehr geändert, fiel er bei dem Kaiſer Johann Paläologus einigermaßen in Ungnade, blieb aber doch an dem Hofe, bis Conſtantin XI. zur Regierung kam, und er von deſſen Unionseifer für ſeine Perſon etwas befürchten zu müſſen glaubte. Er ging jetzt ins Kloſter, nahm hier den Namen Gennadius an, zog ſich einige Zeit lang von den kirchlichen Streitigkeiten ganz zurück und fertigte verſchiedene unpolemiſche Schriften. Als aber im Jahre 1452 Cardinal Iſidor von Rußland, wie wir ſehen werden, vom Papſte Nikolaus V. nach Conſtantinopel geſchickt wurde, um die Union zu erneuern, trat Gennadius wieder mit Briefen und Schriften gegen dieſelbe hervor. Jetzt geſchah es auch, daß viele griechiſche Prieſter und Mönche nach ſeiner Kloſterzelle zogen, um ſeine Meinung über die Union zu vernehmen. Er gab ſie dadurch, daß er an die Thüre ſeiner Zelle einen Zettel befeſtigte voll heftiger Warnungen vor den Lateinern. In ähnlicher Weiſe warnte er den Kaiſer, die Mönche auf dem Berge Athos, ſowie die Laien und Prieſter zu Conſtantinopel, diſputirte ſelbſt fünfzehnmal mit dem lateiniſchen Biſchof und Nuntius Chriſtoph von Cortona und anderen Lateinern [1]), und prophezeite den Untergang des byzantiniſchen Reiches, wenn man die unſelige Union mit den Lateinern nicht alſogleich auflöſe [2]). Seine Prophezeiung ging, wenn auch aus anderen Gründen, in

1) Fabricius, l. c. p. 384. n. 70.

2) Fabricius, l. c. p. 356 — 359.

Bälde in Erfüllung und eröffnete ihm ein neues Feld der Thätigkeit, wovon wir ſpäter ſprechen werden.

Die Zahl ſeiner gegen die Union gerichteten Schriften beläuft ſich ungefähr auf zwanzig, und die berühmteſten darunter ſind:

1) die zwei Bücher über das Fegfeuer, *περὶ τοῦ καθαρτηρίου πυρὸς*, 2) die Antwort auf die von den Lateinern hiegegen gemachten Einwürfe, *κεφαλαιώδης ἀπόκρισις*, 3) der Brief an Johannes von Theſſalonich, gleichfalls de purgatorio, 4) de processione Spiritus, 5) contra Latinos tomi duo, geſchrieben nach der Diſputation des Scholarius mit dem Biſchofe von Cortona, 6) *Σύντομον κατὰ τῆς δόξης τῶν Λατίνων*, breve scriptum contra Latinorum opinionem, 7) *Γενναδίου ἐλαχίστου Σχολαρίου ἐπὶ τὴν δι' ἐγκατάλειψιν Θεοῦ ματαίαν καὶ ἄλογον καὶ ἀσύνδετον καινοτομίαν τῆς πίστεως*, Gennadii minimi Scholarii de ea, quae derelicto Deo facta est, vana, irrationali et inconcinna fidei innovatione, 8) ein Brief an die Mönche auf dem Berge Athos, *τοῖς ἁγιορείταις*, kurz vor Ankunft des Cardinals Jſidor abgefaßt, 9) ein Schreiben an alle Einwohner von Conſtantinopel, ſowohl Prieſter als Laien, eine Warnung vor der Union, geſchrieben am 27. Nov. 1452, 10) ein anderer Brief aus derſelben Zeit an Sylveſter Syropulus und andere Cleriker von Conſtantinopel, nach der Ankunft des Cardinals Jſidor in Conſtantinopel, ſehr heftig geſchrieben. — Alle dieſe Werke exiſtiren noch in Handſchriften, ſind aber niemals im Drucke erſchienen [1]. Gedruckt dagegen wurde zu London 1624 in Quart: 11) eine ausführliche Schrift des Scho-

1) Weiteres bei Fabricius, l. c. p. 382 sqq.

larius gegen die Florentiner Synode, mit dem Titel: Ὀρθοδόξου καταφύγιον (d. i. Zuflucht des Rechtgläubigen), über die Urſachen des Schismas und daß die griechiſche Lehre über den heil. Geiſt die wahre ſei [1]. Von einigen anderen berühmten, aber unpolemiſchen, Schriften des Scholarius werden wir ſpäter reden. Außerdem hat Lambec (Biblioth. Vindob.) von einer ſehr polemiſch geſchriebenen Geſchichte der Florentiner Synode geſprochen, welche Gennadius oder Scholarius verfaßt haben ſoll, und wovon ſich eine Handſchrift in der Wiener Bibliothek finde. Aber das Specimen, das er daraus aushebt, ſteht wörtlich auf S. 89 bei Syropulus, und das fragliche Buch iſt nichts anderes, als die uns wohl bekannte **historia Concil. Florentini** von Syropulus [2]. Gleichfalls nicht von Scholarius iſt wohl auch die ihm öfter zugeſchriebene und öfters gedruckte **Apologia pro quinque capitibus concilii Florentini**. Dieſelbe iſt ſichtlich nach der Einnahme Conſtantinopels geſchrieben, damals aber war Scholarius ſchon längſt ein Gegner der Union, nicht mehr ihr Vertheidiger, wie der Verfaſſer dieſer Apologie [3].

Außer Markus Eugenikus und Georgius Scholarius traten noch andere griechiſche Gelehrte zur ſchriftſtelleriſchen Bekämpfung der Union auf, namentlich der Philoſoph Amyrutzes von Trapezunt (nachmals Mahomedaner), mit ſeinem Traktat *περὶ τῶν ἐν τῇ Φλωρεντίᾳ τῇ συνόδῳ συμβεβηκότων* [4], ſowie der noch berühmtere Philoſoph

1) **Fabricius**, l. c. p. 392 sq.

2) **Fabricius**, l. c. p. 387. n. 76.

3) **Fabricius**, l. c. p. 372. n. 3.

4) **Leo Allatius**, de eccles. orient. etc. p. 935 u. 1379.

Georgius Gemiſtus Pletho, mit ſeinem Werke περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἀπόδειξις, ὅτι ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [1]). Auch Michael Apoſtolius von Byzanz gehört wegen ſeines Buches über die gleiche Frage vom Ausgang des heil. Geiſtes in dieſe Reihe [2]).

Da dieſe Polemiker den Nationalhaß der Griechen gegen die Lateiner für ſich hatten, ſo waren ihre Schriften natürlich von größerer Wirkung, als die der Freunde der Union; doch fehlte es auch dieſer nicht an würdigen Vertheidigern. Obenan ſteht unter ihnen der berühmte Beſſarion, das wahre Seitenſtück zu Markus Eugenikus, und gleich dieſem, aber in gerade entgegengeſetzter Richtung, bis an ſein Lebensende in der Unionsſache ſchriftſtelleriſch thätig. Was er früher in Ferrara und Florenz dafür gethan, haben wir oben geſehen, namentlich ſeine Reden in der erſten (**Harduin, T. IX. p. 27—35**) und 25ſten Sitzung (**Harduin, l. c. p. 319—372**) kennen gelernt. Außerdem wiſſen wir, daß er den letzten Theil einer **responsio contra Marcum Ephesium** von Kap. 18 an ausgearbeitet habe, ſei es nun, daß die früheren Kapitel von Scholarius oder dem Protoſyncell Gregor verfaßt worden ſeien. Nach ſeiner Rückkehr von Florenz war er dafür thätig, daß der unionsfreundliche Metrophanes von Cyzikus zum Patriarchen von Conſtantinopel erwählt wurde; von da an aber nahm er ſeinen bleibenden Aufenthalt in Italien, wurde von den Päpſten als Cardinal zu wichtigen kirchlichen Geſchäften und Geſandtſchaften benützt, auch zum

1) Graece ed. Giasii. 1698. 4.

2) **Leo Allatius**, l. c. p. 936—938.

Legaten von Bologna und Titularpatriarchen von Conſtantinopel ernannt, war zweimal, i. J. 1455 und 1471, nahe daran, zum Papſte erwählt zu werden, gehörte ferner zu den Hauptbeförderern der griechiſchen Literatur in Italien, und war zugleich ſtets auf Rettung ſeines unglücklichen Vaterlandes, wie auf Erhaltung und Förderung der kirchlichen Union bedacht († 1472). In ihrem Intereſſe verfaßte er außer den bereits genannten Reden und Schriften 1) ſeine ausführliche lateiniſche **Epistola ad *Alexium Lascarim Philanthropenum*, dicta *Antidotus*, de successu synodi Florentinae et de processione Spiritus sancti** (bei **Harduin l. c. p. 1043** bis **1077**). Da ſich zu Florenz ſowohl die Freunde als die Gegner der Union, wie wir ſahen, auf den heiligen Baſilius berufen hatten, ſo gab ſich Beſſarion nach ſeiner Rückkehr ins Vaterland alle Mühe, die älteſten Codices der Werke des heil. Baſilius aufzuſuchen, und fand, daß alle alten Handſchriften für Filioque, und nur die neuen, corrumpirten, dagegen ſprächen. Dieß berichtet er nun in dem fraglichen Werke und führt zugleich den patriſtiſchen Beweis für die katholiſche Lehre über den Ausgang des heil. Geiſtes. 2) Die **Apologia adversus Gregorium Palamam pro Joannis Vecci, patriarchae Constant. libro adversus responsiones Graecorum de processione Spiritus sancti a Filio** (griechiſch und lateiniſch bei **Arcudius, opuscula aurea theol. Romae 1630. 1671. 4.**); 3) **Responsio ad quatuor argumenta Maximi Planudae de processione Spiritus sancti ex solo Patre** (griech. u. lat. bei **Arcudius, l. c.**); 4) **epistola catholica sive encyclica ad Graecos, ecclesiae Constant. subjectos** (ebenfalls bei **Arcudius**); 5) **De**

sancto Eucharistiae mysterio, et quod per verba Domini maxime fit (μάλιστα τελειοῦται) consecratio, gegen Markus Eugenikus, griechiſch in einem Wiener Codex vorhanden, lateiniſch aber abgedruckt in der Bibliotheca Patrum Lugdun. T. 26, p. 787. Einige andere auf die Union bezügliche Schriften, epistola encyclica de azymo, und das Buch de primatu papae ſind nicht auf uns gekommen; ſeine übrigen zahlreichen Schriften gehören nicht hieher [1]).

Ein zweiter Hauptvertheidiger der Union war der Protoſyncell Gregor, welcher mit in Florenz geweſen war und ſich ſtets eifrig um Kircheneinigung bemüht hatte. Wir beſitzen von ihm 1) noch eine Vertheidigung der Union und der Unirten gegen die Angriffe des Markus Eugenikus in ſeinem zweiten an die Chriſten aller Länder und Inſeln gerichteten Briefe [2]); 2) eine zweite Apologie der Union gegen Markus Eugenikus exiſtirt in Handſchriften, iſt aber niemals gedruckt worden [3]). 3) Wahrſcheinlich iſt unſer Protoſyncell auch der Verfaſſer der ſiebenzehn erſten Kapitel jener Widerlegung der κεφάλαια συλλογιστικὰ des Eugenikus, wovon wir oben geſprochen haben, und endlich ſagt er ſelbſt in ſeiner unter Nr. 1 genannten Schrift [4]), daß er 4) auch eine Apologie für die fünf Artikel des Florentiner Concils verfaßt habe. Vielleicht iſt damit jenes gleich betitelte ſchon beſprochene Werk gemeint, welches vielfach fälſchlich dem Georgius Scholarius zugeſchrieben wird.

1) Sie ſind alle bei **Fabricius**, l. c. p. 424 sqq. aufgezählt.

2) Abgedruckt bei **Harduin**, Collectio Concil. T. IX. p. 601—670.

3) **Fabricius**, l. c. p. 394. n. 3.

4) **Harduin**, l. c. p. 657.

Unter den Vertheidigern der Union thaten ſich endlich noch Andreas, Erzbiſchof von Rhodus, Joſeph, Biſchof von Methone und Georg von Trapezunt hervor. Erſterer widerlegte die Epistola des Markus Eugenikus gegen den römiſchen Cultus, der andere vertheidigte die Union gegen ein in alle Welt ausgeſtreutes polemiſches Schreiben des Eugenikus [1]), Georg von Trapezunt aber verfaßte 1) ſchon vor der Florentiner Synode ein Schreiben an Kaiſer Johann Paläologus, des Inhalts, er möge ſich doch zur Synode des Papſtes, nicht zu der der Basler begeben [2]); 2) ein Buch *πρὸς Ἰωάννην τὸν Κουβωκλήσιον κατὰ Γραικῶν*, über die processio Spiritus sancti; 3) einen Brief an die Mönche und Prieſter zu Kreta, ebenfalls *περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος*, ſowie über die eine, heilige und katholiſche Kirche [3]).

Während dieſer ſchriftſtelleriſchen Controverſe über die

---

1) Abgedruckt bei Harduin, l. c. p. 549—600. Raynaldus (ad ann. 1444. n. 19) möchte es auf die Auktorität des Codex Vallicellanus hin dem Patriarchen Gennadius zuſchreiben. Manſi in ſeiner Note zu Raynald ad ann. 1445 n. 16 will unter dieſem Gennadius den Protoſyncell und nachmaligen Patriarchen Gregor, von dem wir oben gehandelt haben, verſtehen; allein ſeine Gründe ſind unſtichhaltig, und namentlich iſt gar nicht erwieſen, daß auch dieſer Gregor ebenſo wie Georg Scholarius den Namen Gennadius angenommen habe. Wahrſcheinlich beruht die Angabe des Codex Vallicellanus auf einer bloßen Verwechslung der Schrift des Joſeph von Methone mit der ziemlich ähnlichen Apologia pro quinque capitibus Concilii Florentini, angeblich von Gennadius oder Scholarius.

2) Im Drucke herausgegeben von Jakob Pontanus, Ingolſt. 1604.

3) Abgedruckt bei Allatius, Graecia Orthodoxa, und vgl. Leo Allatius, de eccles. orient. etc. p. 932. Wahrſcheinlich iſt dieß daſſelbe Buch, von welchem Allatius p. 966 ſagt, daß Georg darin den Primat ſehr gut vertheidigt habe.

Union, ja faſt im Beginne derſelben, hatten die Union ſelbſt zwei überaus harte Schläge getroffen. Der Metropolit Iſidor von Rußland, den wir als einen der thätigſten Förderer der Union kennen gelernt haben, war ſchon gegen den Wunſch des ruſſiſchen Großfürſten nach Florenz gereist. Wie er nun nach dem Abſchluß der Kircheneinigung als Cardinal und Legat des Nordens nach Hauſe zurückkehrte, wurde er in Lithauen und Polen freudig aufgenommen und auf den eben erledigten Metropolitanſtuhl von Kiew (für die zu Lithauen und Polen gehörigen, ehemals ruſſiſchen, rutheniſchen Provinzen) erhoben. Als er aber hierauf auch in ſeiner bisherigen Metropole Moskau die Union publicirte, ließ ihn Großfürſt Waſſili **III.** in ein Kloſter ſperren, und proteſtirte ſammt dem ruſſiſchen Episcopate gegen die Einigung mit den Lateinern. Zwei Jahre lang blieb Iſidor in ruſſiſcher Gefangenſchaft, i. J. **1443** aber konnte er fliehen, und begab ſich nach Rom, wo er in hohen kirchlichen Würden, als Cardinaldekan und lateiniſcher Patriarch von Conſtantinopel (vor Beſſarion) i. J. **1463** ſtarb. Man hatte durch ihn auf die Union der ganzen ruſſiſch-griechiſchen Kirche gerechnet, jetzt aber einigte ſich nur die Metropole Kiew ſammt ihren Suffragandiöceſen Brjansk, Smolensk, Peremyschl, Turow, Luzk, Wladimir, Polotsk, Chelm und Halitſch mit der lateiniſchen Kirche; das eigentliche Rußland dagegen mit der Metropole, nachmaligem Patriarchate, Moskau verharrte im Schisma [1]).

Faſt noch empfindlicher war es, daß bald darauf auch

---

1) **Karamſin**, Geſch. Rußlands. Bd. V. S. 227 ff. und 241. **Raynald**, ad ann. 1439. n. 11.

die außerhalb des byzantiniſchen Reiches gelegenen morgenländiſchen Griechen ſich wieder entſchieden von der Kirche trennten und die Spaltung erneuerten. Wohl hatten die Patriarchen von Antiochien, Alexandrien und Jeruſalem, ſowie der Exarch von Cäſarea in Cappadocien durch ihre Stellvertreter die Beſtimmungen der Florentiner Synode angenommen, als aber Patriarch Metrophanes von Conſtantinopel gleich ſeinen Vorfahren die Superiorität über die geſammte griechiſche Kirche anſprechend mehrere Unionsfeinde in den anderen Patriarchaten abſetzte, ergrimmten ſie über ihn und über die Union, und dieß noch mehr, als auf Anſtiften des Markus Eugenikus der Exarch von Cäſarea unter dem Vorwande, das heil. Grab zu beſuchen, ſich nach Jeruſalem begab [1]). Seinen Intriguen gelang es, die Florentiner Union ſammt dem Metrophanes durch eine Synode in Jeruſalem feierlich verwerfen zu laſſen. Schon vor ihrer Eröffnung richtete einer dieſer Biſchöfe, welcher iſt ungewiß [2]), im Dezember 1442 ein ſehr heftiges Schreiben an den Kaiſer von Conſtantinopel, des Inhalts: „er habe von Papſt Eugen ſchon drei Briefe darüber erhalten, daß er die Union durchführen und den Namen des Papſtes in das Gebet einſchalten ſolle. Da er jedoch durch einen Brief des verſtorbenen Patriarchen Joſeph (von Conſtantinopel) den ganzen Hergang zu Florenz, die Liſt und den Trug der Lateiner erfahren, ſo habe er dem Papſte geantwortet: wenn er die rechte (d. i. die griechiſche) Lehre

---

1) Leo Allatius, de eccles. occid. etc. p. 938 u. 941. Maimbourg, a. a. O. S. 209.

2) Daß nicht die Synode, auch nicht mehrere Biſchöfe dieſes Schreiben verfaßten, geht aus ſeinem Inhalte hervor. Es iſt abgedruckt bei Leo Allatius, de eccles. occid. etc. p. 943 sqq.

annehme, ſo ſolle die Union von Herzen eingegangen und ſeiner im Gebete erwähnt werden; wenn nicht, ſo ſolle auch die Florentiner Synode nicht anerkannt, und jeder Geiſtliche, der ihr ohne ſolche Erklärung des Papſtes beiſtimme oder den Namen deſſelben in das Gebet einſchalte, abgeſetzt, der Laie aber excommunicirt werden. Sofort wurde die gleiche Excommunication auch dem Kaiſer gedroht, wenn er ſeine Anhänglichkeit an die Lateiner nicht aufgebe [1]).

Ungefähr ein Vierteljahr ſpäter verſammelten ſich die Patriarchen von Syrien, d. i. Philotheus von Alexandrien [2]), Dorotheus von Antiochien und Joachim von Jeruſalem auf Anbringen des Arſenius von Cäſarea Cappadociä zur Synode von Jeruſalem und gaben hier im April 1443 die Synodalerklärung: „der heilige Vater Arſenius von Cäſarea habe die Aergerniſſe erzählt, welche in Conſtantinopel wegen der Florentiniſchen Synode entſtanden ſeien, wie der Muttermörder (unter der Mutter verſtanden ſie die Kirche) Metrophanes den Stuhl von Conſtantinopel räuberiſch an ſich geriſſen, die Rechtgläu-

---

1) Dieß Schreiben iſt nicht, wie Schröckh (XXIV, 425) und Andere annehmen, nach der Synode von Jeruſalem, ſondern vor derſelben verfaßt. Es trägt das Datum: December der ſechsten Indiktion. Da nun bei den Griechen das Jahr mit dem September beginnt, ſo iſt der December der ſechsten Indiktion identiſch mit dem December 1442. Der April der ſechsten Indiktion dagegen, in welchem Monate die Synode gehalten wurde, fällt mit dem April 1443 zuſammen. Vgl. Manſi's Note zu Raynald, ad ann. 1443. n. 22 und Ideler, Lehrbuch der Chronologie, S. 451.

2) Nicht lange vorher hatte dieſer Philotheus in einem Schreiben an den Papſt die Union feierlich angenommen. Raynald, ad ann. 1442. n. 8.

digen verfolgt, die Häretiker unterſtützt, zu Ehrenſtellen befördert, und überall im Sprengel von Conſtantinopel ſeine verabſcheuungswürdigen Biſchöflein und Erzbiſchöflein eingeſetzt habe. Ja, auch anderwärts habe er das Gleiche gethan, in Amaſia, Neocäſarea, Tyana und Mociſſos (ſämmtlich zum Exarchat Cäſarea gehörig). Die Synode verordne darum: daß alle Biſchöfe, Aebte, Prieſter und Cleriker aller Art, welche der ächten Lehre nicht anhängen, ihrer Aemter entſetzt ſeien, der Exarch von Cäſarea aber das Recht habe, überall die wahre Lehre zu verkünden, ohne Rückſicht auf den Kaiſer und den häretiſchen Patriarchen (von Conſtantinopel), und Jedermann zu mahnen und zu ſtrafen"[1]. War auch dieſe Erklärung außerhalb des byzantiniſchen Reiches erlaſſen worden, ſo wirkte ſie natürlich doch auch in hohem Grade auf die Bewohner des letzteren zurück und ſteigerte ihren Unwillen gegen die Union. Dieſe Stimmung benützend drohte der eigene Bruder des Kaiſers, Fürſt Demetrius, im Jahre 1443 mit einem förmlichen Aufſtand und ſuchte durch wenigſtens ſcheinbaren Eifer gegen die Union zahlreiche Anhänger zu gewinnen[2]. Vielleicht geſchah es auch jetzt, daß einige griechiſche Biſchöfe und Prieſter, darunter Syropulus, ein Schreiben an die Huſſiten in Böhmen erließen, ſie wegen ihres Widerſtandes gegen Rom lobten und zur Einigung mit der griechiſchen Kirche einluden[3]. Unter ſolchen Umſtänden war es kein Wunder, wenn der Patriarch Metrophanes von Conſtan-

1) Bei Leo Allatius, l. c. p. 939 sqq.

2) Syropulus, l. c. Sect. XII, c. 11. p. 348.

3) Leo Allatius, der dieſen in der K. Bibliothek zu Prag gefundenen Brief mittheilt (de eccles. occid. etc. p. 947 sqq.), hegt übrigens ſelbſt große Bedenken gegen ſeine Aechtheit.

tinopel unwillig darüber, daß die Kirche nicht reformirt, d. h. in ſeinem Sinne, wie Syropulus ſagt, latiniſirt werde, ſich von den Geſchäften zurückzog und in eine Zelle verſchloß. Der Kaiſer ſah dieß natürlich höchſt ungerne, denn dieſer Schritt des Patriarchen war eine Anklage ſeiner Läſſigkeit in Durchführung der Union. Manche Bitten an Metrophanes, er möge doch zurückkehren, waren vergeblich, und erſt als der Kaiſer das bündigſte Verſprechen gab, daß gleich nach Oſtern ernſtliche Schritte für die Kircheneinigung gethan werden ſollen, ließ ſich der Patriarch bewegen, in der Oſterzeit 1443 wieder öffentlich zu erſcheinen und die heil. Functionen zu verrichten. In der That traf auch der Kaiſer alsbald ernſtliche Anſtalten, ſein Verſprechen zu erfüllen, und hatte bereits die Biſchöfe zu einer Synode berufen, da ſtarb Metrophanes am 1. Auguſt 1443, nachdem er den Patriarchenſtuhl drei Jahre und drei Monate inne gehabt hatte [1]).

Unterdeſſen hatte Papſt Eugen IV. die politiſchen und kirchlichen Angelegenheiten des Orients niemals aus den Augen gelaſſen, und zur Förderung der einen ſowohl als der andern ſeinen Neffen Franz Condolmieri im Juni 1443 als Legaten nach Griechenland geſchickt. Seine Ankunft in Conſtantinopel gab den Freunden der Union neue Hoffnung; nur Schade, daß leidige Ceremonialſtreitigkeiten das gute Einvernehmen zwiſchen ihm und dem Kaiſer einigermaßen trübten [2]). Außerdem ſuchte der Papſt um

1) Syropulus, l. c. Sect. XII, c. 11. p. 347—349.

2) Harduin, l. c. p. 1037 sq. Raynald, ad ann. 1443. n. 22. Syropulus, l. c. p. 350. Damit endigt das von uns viel benützte Geſchichtswerk des Syropulus.

dieſelbe Zeit die orientaliſchen Biſchöfe und Prieſter durch apoſtoliſche Schreiben in der unionsgemäßen Lehre zu erhalten, z. B. durch Schreiben vom 4. März 1443 (bei **Harduin**, l. c. p. 1039), und war andererſeits beſonders auch bemüht, dem Umſichgreifen der Türken in Europa einen Damm entgegen zu ſetzen und den Fortbeſtand des byzantiniſchen Kaiſerthums zu ſichern. Die Türken hatten i. J. 1442 zwei neue Einfälle in Siebenbürgen gemacht, waren aber von dem ungariſchen Helden Johann Hunyadi (Corvinus), Woiwoden von Siebenbürgen, glänzend geſchlagen worden. Papſt Eugen wollte jedoch, ſeinen dem griechiſchen Kaiſer gegebenen Verſprechungen gemäß, noch Größeres bewirken und einen eigentlichen Kreuzzug gegen die Türken ins Leben rufen. Zu dem Ende ſchrieb er an die abendländiſchen Fürſten rührende Briefe über die Lage der Chriſten im Orient, und wie die Union durch die Türken ganz zerſtört zu werden drohe [1]), mahnte die Albaneſen, ihre Söhne doch ja nicht mehr bei den Türken Kriegsdienſte nehmen zu laſſen [2]), geſtattete in Polen die Erhebung des ſogenannten **Denarius Sancti Petri** zu einem Kreuzzuge gegen die Ungläubigen [3]), ſuchte auch noch andere Mittel, um die hiezu nöthigen Gelder zu gewinnen, und verſprach den chriſtlichen Fürſten und Herrn verſchiedene Vortheile, wenn ſie ſich bei dem frommen und edlen Unternehmen betheiligen würden [4]). Insbeſondere gab er ſeinem Legaten in Ungarn, Cardinal Julian

1) Raynald, ad ann. 1442. n. 13.
2) Raynald, ad ann. 1443. n. 20.
3) Raynald, ad. ann. 1444. n. 1.
4) Raynald, ad ann. 1444. n. 2. 3.

Cäſarini, den Auftrag, den König Wladislaw von Ungarn und Polen zu einem großen Unternehmen gegen die Türken zu bewegen. Auf Betrieb des Legaten beſchloß jetzt der ungariſche Landtag zu Ofen an Pfingſten 1443 (9. Juni) die Heerfahrt gegen die Osmanen, und im Juli deſſelben Jahres vereinigten ſich die Ungarn, Polen, Servier, Wallachen und deutſche Kreuzfahrer zu einem mächtigen Kreuzzuge. Der Held Hunyadi ſiegte wieder in zwei großen Schlachten bei Niſſa und Jalovaz und erſtürmte noch am Vorabende des Chriſttags die Päſſe des Hämus. Der herannahende Winter hinderte die weitere Verfolgung des Feindes, aber im nächſten Jahre ſollte noch Größeres geſchehen, und überall her erhielten die Sieger Verſprechungen weiterer Hülfe. Namentlich verſprachen der Papſt und die Republiken Genua und Venedig, Flotten in das ägäiſche Meer und an den Helleſpont zu ſchicken. Sultan Murad fand nun für gut, Frieden anzubieten, und da auf Hunyad's Zureden auch König Wladislaw bereit dazu war, ward im Juli 1444 zu Segedin ein zehnjähriger Friede geſchloſſen, kraft deſſen die Wallachei bei Ungarn blieb, Servien aber und die Herzogewina an den chriſtlichen Fürſten Georg Brankowich zurückgeſtellt wurde. Sultan Murad glaubte jetzt, die drückende Krone niederlegen zu können, und übergab die Regierung ſeinem erſt 14jährigen Sohne Mohammed und den vertrauten Weſiren [1]). Aber kaum war dieß geſchehen, ſo kamen vom Cardinal Franz Condolmieri, dem Neffen des Papſtes und Oberadmiral

---

1) Joſ. von Hammer, Geſch. des osmaniſchen Reiches. Bd. I. S. 450—458. Chmel, Geſch. Kaiſer Friedrich's IV. Bd. II. S. 211. Becker's Weltg. herausg. von Löbell, Thl. 6. S. 157 f.

der verbündeten chriſtlichen Flotte am Helleſpont, ſowie vom griechiſchen Kaiſer Johann Paläologus, Schreiben an den König von Ungarn, des Inhalts: die Karamanen ſeien wieder im Aufſtand, und der vielleicht nie wiederkehrende Augenblick, die Macht der Türken in Europa zu vernichten, ſei gekommen. Durch Cardinal Julians Beredſamkeit gewonnen [1]) brachen jetzt die Ungarn den eben geſchloſſenen Frieden, und ſelbſt Hunyad, der deſſen Urheber geweſen, ward für Erneuerung des Krieges unter ſo günſtigen Umſtänden begeiſtert. Der Erfolg war leider ſehr unglücklich. Murad übernahm ſelbſt wieder die Regierung, ſchloß mit den Karamanen ſchnell Frieden und eilte mit einem großen Heere gen Europa. Die chriſtliche Flotte, welche der Papſt zuſammengebracht hatte, ſtand am Helleſpont, um ihm den Uebergang zu verſperren, aber genueſiſche Schiffer ließen ſich ſchmählich beſtechen und führten das türkiſche Heer, um einen Dukaten für den Mann, über den Bosporus. So ſtand Murad unerwartet ſchnell, ehe das ungariſche Heer gehörige Verſtärkung erhalten, dieſem mit viermal überlegener Macht bei Warna entgegen. Am 10. November 1444 kam es hier zur entſcheidenden Schlacht; Hunyad kommandirte mit alter Trefflichkeit, und zweimal ſchon neigte ſich der Sieg auf Seite der Chriſten, da ſtürzte der Ungarkönig Wladislav, zu feurigen Muthes, während des dritten Treffens in die Reihe der Janitſcharen, ſein

---

1) Er ſtellte vor, der Friede von Segedin ſei nicht verbindlich, weil König Wladislav ihn ohne Zuſtimmung ſeiner Bundesgenoſſen, des Papſtes, des Herzogs von Burgund und der Republiken Venedig und Genua abgeſchloſſen habe, wenn aber der König doch Gewiſſensſkrupel habe, jenen Frieden zu brechen, ſo befreie er ihn davon kraft apoſtoliſcher Autorität. **Raynald, ad ann. 1444. n. 5.**

Pferd wurde am Fuße verwundet und ſtürzte, dem unglücklichen Fürſten aber ſchnitt ein alter Janitſchar eilends den Kopf ab und ſteckte ihn als Trophäe auf eine Lanze. Von da an ſank der Muth ſeines Heeres, und nicht einmal Hunyad konnte ihn aufrecht erhalten, ſo daß ſich nach und nach Alles in ordnungsloſe Flucht auflöſte, und Viele noch während dieſer ihren Tod fanden. Unter den Gefallenen waren außer den Biſchöfen von Erlau und Großwardein namentlich auch Cardinal Julian, und zwar ſoll er von einem Chriſten, einem Wallachen, der den Fliehenden über die Donau ſchiffen ſollte, aus Habſucht erſchlagen worden ſein [1]).

Bald nach dem unglücklichen Ausgang der Schlacht von Warna verſöhnte ſich der nicht ungroßmüthige Sultan wieder mit dem griechiſchen Kaiſer, obgleich dieſer ein Haupturheber des Friedensbruches geweſen, nicht aber mit deſſen Bruder Conſtantin, dem Deſpoten des Peloponnes und anderer Theile Griechenlands; im Gegentheil erſtürmte er den wohlverſchanzten Iſthmus ſammt den Städten Corinth und Patras und zwang den unglücklichen Fürſten zu jährlichem Tribut. Auch der berühmte Skanderbeg, Fürſt von Albanien, hatte in den folgenden Jahren wenig Glück gegen die Türken [2]).

Während der Kriegszeiten von 1443 und 1444 war der Patriarchalſtuhl von Conſtantinopel erledigt geblieben, aber jetzt, im Jahre 1445, erhob der Kaiſer den ehemaligen Protoſyncell Gregor, den bekannten Freund, Förderer

1) Hammer, a. a. O. S. 459 ff. Chmel, Geſch. Kaiſers Friedrich IV. Bd. II. S. 305 ff. Becker, a. a. O. S. 159. 160.

2) Hammer, a. a. O. S. 467 ff. u. 486.

und Apologeten der Union [1]). Da jedoch dem Sultan die Einigung mit den Lateinern, weil er in ihr die Urſache der Kreuzzüge gegen ihn erblickte, in hohem Grade zuwider war [2]), ſo gebot die Politik, deſſen kaum zu beſänftigenden Zorn nicht durch neue Unionsſchritte zu reizen, und ſo kam es, daß der Kaiſer in den letzten Jahren ſeiner Regierung ſich um die Religionsangelegenheiten nicht mehr bekümmerte. Ja, es ſoll ſogar jetzt in ſeinen eigenen Anſichten eine Aenderung zu Ungunſten der Latiniʒantes eingetreten und Scholarius wieder zu Gnaden gekommen ſein [3]).

Der griechiſche Kaiſer Johann Paläologus und Papſt Eugen IV., die beiden Stifter der Union, ſtarben ziemlich um dieſelbe Zeit, der eine im Jahre 1447, der andere 1448 (oder 1449 nach Hammer, p. 488), als eben Murad in der ſchrecklichen dreitägigen Schlacht von Koſſova (17. bis 19. Okt. 1447) dem edlen Hunyad den größten Theil ſeiner Lorbeeren wieder entriß.

Als der griechiſche Kaiſer kinderlos geſtorben, wollte Demetrius, wiewohl der jüngere, aber im Purpur geborene Bruder, Conſtantin, dem älteren, den Thron ſtreitig machen, und dieſer wandte ſich nun an den Sultan Murad um Entſcheidung der Frage. Der Sultan hörte

1) Leo Allatius, de ecclesiae occid. etc. p. 953.

2) Schon gleich Anfangs erblickte der Sultan in der kirchlichen Union zugleich ein politiſches Bündniß der Griechen und Lateiner gegen ihn, um ihn aus Europa zu vertreiben. Ducas, hist. Byzant. cap. 31. p. 215. ed. Bonn.

3) Scholarius ſagt dieß ſelbſt. Fabricius, l. c. p. 355. n. 8. Das Gleiche erzählt uns eine angebliche Synode von Conſtantinopel, deren wir in Bälde gedenken werden.

die Bitte um Verleihung des byzantiniſchen Thrones gnädig an, und der ſiebente und letzte der Paläologen, der letzte der griechiſchen Kaiſer, Conſtantin genannt wie der erſte, beſtieg den byzantiniſchen Thron durch die Gnade des Sultans, deſſen Sohn denſelben ſchon drei Jahre hernach in ſeinem Schutte begraben ſollte [1]).

Bald nach der Thronbeſteigung Conſtantins XI. ſoll die letzte griechiſche Synode in der Sophienkirche zu Conſtantinopel gehalten und darin die Union feierlich verworfen worden ſein. An der Spitze der Synode ſtanden die drei Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jeruſalem, Patriarch Gregor von Conſtantinopel aber erſchien nicht, obgleich ſie ihn wiederholt ein- und vorgeladen und ihm wegen läſſiger Amtsführung, d. h. wegen ſeiner Anhänglichkeit an die Union, bittere Vorwürfe gemacht hatten. Die Synode ſprach darum ſchon in der erſten Sitzung die Abſetzung über ihn aus und vergab ſeinen Stuhl an einen gewiſſen Athanaſius. In der zweiten Seſſion aber trat Georgius Gemiſtus Pletho mit Klagen gegen die Union und gegen die Lateiner hervor, weil letztere die verſprochene militäriſche Hülfe nicht geleiſtet hätten. Sofort erklärten die Biſchöfe, nur vom Kaiſer gezwungen und getäuſcht, und nur weil ſie ſonſt kein Geld zur Heimreiſe gehabt, hätten ſie unterſchrieben (!). In der dritten Sitzung wurden von Markus Eugenikus und Anderen die Gründe der Lateiner für den Ausgang des heil. Geiſtes auch aus dem Sohne, in der vierten und letzten Sitzung aber die Lehre vom Fegfeuer und von dem Augenblicke der Conſecration geprüft und widerlegt und 25 Canones gegen die Lateiner

1) Hammer, a. a. O. S. 488.

gegeben. — Die angeblichen Akten dieſer Synode erhielt Leo Allatius aus der Inſel Chios und ließ ſie im Anhange zu ſeinem Werke de ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, p. 1380 sqq. abdrucken. Aber ſchon ihm entging es nicht, daß die fragliche Synode fingirt, und das betreffende Aktenſtück falſch ſei. Schon die Ueberſchrift verräth den Betrug, denn ihr zufolge ſoll die Synode nach dem Tode des Kaiſers Johann, unter Kaiſer Conſtantin, und doch $1\frac{1}{2}$ Jahre nach dem Schluß der Florentiner Synode ſtatt gehabt haben. Letztere Angabe weist auf das Jahr 1440, Kaiſer Johann aber ſtarb erſt i. J. 1447, und Gregor war nicht ſchon i. J. 1440, ſondern erſt ſeit 1445 Patriarch von Conſtantinopel geworden. Aber angenommen, es ſei die Angabe von $1\frac{1}{2}$ Jahren nur durch Schreibfehler oder dergl. entſtanden und die Synode wirklich erſt unter Kaiſer Conſtantin abgehalten worden; ſo widerſpricht dieß der Angabe, daß Markus Eugenikus dieſer Synode angewohnt habe. Ueberdieß wird Kaiſer Conſtantin in dem Eingange des Aktenſtückes ein Sohn des Kaiſers Johann genannt, aber die Mitglieder der Synode, großentheils hohe Würdenträger von Conſtantinopel, hätten wiſſen müſſen, daß Conſtantin nicht ein Sohn, ſondern ein Bruder des Kaiſers Johannes war. Schon dieſe Bemerkungen genügen, um die angebliche Synode ins Reich der Fabeln zu verweiſen, noch mehrere Argumente dagegen aber hat Leo Allatius (a. a. O.) geſammelt.

Bald nach der Thronbeſteigung des neuen griechiſchen Kaiſers, im Anfange Februars 1451 (nach Dukas, XXXIII, p. 229. ed. Bonn. 1450) ſtarb Sultan Murad II., und es folgte ihm ſein 21jähriger Sohn Mohammed II. Auf

die Kunde hievon erſchienen zu Adrianopel Geſandte des byzantiniſchen Kaiſers und ſeines Bruders Demetrius, der jetzt nach Erledigung des Kronſtreites Deſpot im Peloponnes geworden war, um dem jungen Sultan das Beileid ihrer Herrn über den Tod ſeines Vaters, ſowie ihre Freude über ſeine eigene Thronbeſteigung auszudrücken. Mohammed empfing ſie gnädig und ſchwur, den Frieden zu halten, wie ſein Vater. Auch andere chriſtliche Fürſten und Völker, wie Genua, Ungarn, die Wallachen und die Ritter von Rhodus traten in Freundſchaft mit dem Sultan [1]). Die glatten Worte des letzteren, vielleicht auch ſeine Jugend, machten den Byzantinern ſolchen Muth, daß ſie der Lateiner und der Union entbehren zu können glaubten. Ja, Patriarch Gregor ward wegen ſeiner Unionsgeſinnung, wie es ſcheint ſogar mit Zulaſſung des Kaiſers, verjagt und mußte nach Rom fliehen. Um jedoch nicht gänzlich, aus Rückſicht auf die ungewiſſe Zukunft, mit den Abendländern zu brechen, ſchickte Kaiſer Conſtantin im Frühjahre oder Sommer 1451 einen Geſandten Namens Andronikus Brianius nach Rom, um den Papſt wegen der Läſſigkeit in Betreff der Union mit ſchönen Worten zu beſänftigen. Nikolaus V., der Eugens Nachfolger geworden, antwortete am 11. Oktober 1451 mit Kraft und Nachdruck, zeigte ziemlich deutlich, daß weder er, noch das Collegium der Cardinäle den Ausflüchten des Kaiſers glaube, verſicherte, daß er das Unglück der Griechen für eine Strafe wegen ihrer Trennung von der Kirche ſeit Photius erachte, und klagte, daß das Unionsdecret wohl in allen Ländern des lateiniſchen Abendlandes, keineswegs aber im byzantiniſchen

1) Hammer, a. a. O. S. 500—502.

Reiche publicirt worden ſei. Die Griechen ſollen ja nicht glauben, fährt er fort, daß der Papſt und alle Abendländer blind ſeien und gar nicht merken, was hinter dieſer Zögerung mit der Union ſtecke. Sie ſehen wohl, wie es ſtehe, aber ſie hätten Geduld nach dem Beiſpiele Chriſti, der bei dem unfruchtbaren Feigenbaume auch noch drei Jahre zuzuwarten befohlen habe. An dieſe faſt prophetiſchen Worte (denn ehe drei Jahre verfloſſen, ging das byzantiniſche Reich zu Grunde) ſchloß der Papſt die beſtimmte Erklärung, Byzanz habe nur dann auf die Hülfe des Abendlandes zu rechnen, wenn es die Union einmal aufrichtig annehme, vor Allem aber müſſe der Kaiſer den vertriebenen Patriarchen zurückrufen, ihn in alle Rechte wieder einſetzen und den Namen des Papſtes in die Diptychen einſchalten [1]). Zu gleicher Zeit ſuchte der Papſt dem Könige Johann von Cypern gegen die Türken, die ihn bedrohten, Hülfe zu leiſten, rief die chriſtlichen Reiche des Abendlandes hiezu auf und überwies dem Könige die Hälfte der Ablaßgelder aus Gallien, um die Mauern der Feſtung Nicoſia wieder bauen zu können [2]). Sultan Mahommed war unterdeſſen nicht gegen Cypern, ſondern gegen den alten Feind, den mahommedaniſchen Fürſten von Karaman in Aſien gezogen, und die Byzantiner glaubten in dieſer Zeit eine drohende Sprache gegen ihn führen zu dürfen. Sie drohten, ſeinen Vetter Urchan, der in Conſtantinopel erzogen wurde, als Prätendenten gegen ihn aufzuſtellen, wenn er nicht das doppelte Koſtgeld für ihn zahle. So war unſinnige Habſucht jetzt und noch ſpäter

---

1) Raynald, ad ann. 1451 n. 1 u. 2.

2) Raynald, ad ann. 1451. n. 4 u. 1452. n. 15.

für die Byzantiner Veranlaſſung zu ſchrecklichem Unglück. Der Sultan ſchloß auf dieß hin mit den Karamanen ſchnell Frieden, täuſchte die Byzantiner durch leere Verſprechen, eilte aber ſogleich nach Europa und enthüllte jetzt immer mehr ſeinen Plan, das byzantiniſche Reich zu vernichten. Vor Allem baute er im Anfange des Jahres 1452 auf der europäiſchen Seite des Bosporus, da wo einſt Darius die große Brücke über die Meerenge hatte ſchlagen laſſen, ein ungeheuer feſtes Schloß, dem früher ſchon von ſeinem Großvater auf der aſiatiſchen Seite gebauten gerade gegenüber, wodurch er den Zugang zu Conſtantinopel, von einer Seite her, und die Verbindung von Aſien und Europa völlig beherrſchte. Der griechiſche Kaiſer erbebte darüber in trauriger Ahnung und ſuchte durch flehentliche Worte den Bau zu hintertreiben. Als dieß nicht gelang, wollte er in ächt byzantiniſcher Erniedrigung ſelbſt den Sultan im Bau unterſtützen und ſchickte namentlich alle Tage auserleſene Speiſen und Getränke für deſſen Tafel. Nicht minder half das griechiſche Volk die Zwingburg fördern, und ſo ward das Schloß der ſchwarzen Thürme, wie es jetzt heißt, in vier Monaten vollendet. Als der Bau ziemlich vorangeſchritten, ſuchte und fand der Sultan trotz aller Kriecherei der Byzantiner doch bald eine Veranlaſſung, ihnen den Krieg zu erklären. Die Türken nämlich, die beim Baue beſchäftigt waren, trieben ihr Vieh ganz ungeſcheut in die Saatfelder der benachbarten griechiſchen Unterthanen. Als nun ein Grieche aus Epibaton (jetzt Bivados) dieß nicht dulden wollte und einen türkiſchen Knecht darob prügelte; befahl der Sultan, die Einwohner jener Stadt in Stücke zu hauen, und begann damit im Juni 1452 den Krieg mit Byzanz. Damit die

Brüder des Kaiſers dieſem nicht Hülfe leiſten könnten, wurden auch ſie in ihren Herrſchaften angegriffen und einſtweilen vom Sommer 1452 bis in den Anfang des folgenden Jahres die umfaſſendſten Vorbereitungen zum Kriege getroffen. Namentlich ließ jetzt Mohammed durch einen von ihm durch Geld gewonnenen chriſtlichen Künſtler Orban aus Ungarn jene ungeheure Kanone gießen, die größte der Welt, welche ſteinerne Kugeln von zwölf Centnern Gewicht ſchoß und kaum von fünfzig Paar Ochſen gezogen werden konnte. Sie war beſtimmt, auch die ſtärkſten Mauern Conſtantinopels zu zertrümmern.

Während dieſer Zurüſtungen zeigte ſich Kaiſer Conſtantin, wie es ſcheint, wieder zur Union mit den Lateinern geneigt, ohne Zweifel, um deren Hülfe gegen die Türken zu gewinnen, und Papſt Nikolaus V. ſchickte jetzt im Sommer oder Spätjahre 1452 den Cardinal Iſidor von Kiew als Legaten nach Conſtantinopel, um die Kircheneinigung wo möglich wieder zu erneuern [1]. Er langte im November deſſelben Jahres an [2]. Aber ſchon vor ſeiner Ankunft reizte Scholarius die Mönche auf dem Berge Athos wieder gegen die Union auf, warnte auch den Kaiſer davor und gab ſich, während Iſidor in Conſtantinopel verweilte, alle Mühe, demſelben durch Schriften und Briefe entgegenzuwirken. Namentlich diſputirte er nicht weniger als fünfzehnmal mit dem Begleiter Iſidors, mit Biſchof Chriſtoph von Cortona, und anderen gelehrten Lateinern. Der Kaiſer ſeinerſeits nahm den Legaten ſehr ehrenvoll auf und erklärte ſeine Geneigtheit zur kirchlichen

1) Raynald, ad ann. 1453 n. 1.

2) Ducas, l. c. c. XXXVI. p. 253.

Einigung. Dieſelbe Geſinnung legten viele hochgeſtellte Laien und ein Theil der Geiſtlichen, namentlich die Hofgeiſtlichen, an den Tag. Nachdem die nöthigen Berathungen gepflogen worden, verſammelten ſich alle dieſe ſammt dem Kaiſer und dem Legaten am 12. Dezember in der Patriarchalkirche der heil. Sophia, erneuerten hier die Florentiniſche Einigung und hielten zum feierlichen Zeichen der Union gemeinſamen Gottesdienſt. Zugleich wurde beſchloſſen, daß der Name des Papſtes und des im Exil befindlichen Patriarchen Gregorius in die Diptychen aufgenommen und nach Abwendung der Türkengefahr eine Commiſſion beider Theile niedergeſetzt werden ſolle, um einige Ausdrücke im Florentiner Unionsdecret näher zu erklären und, wenn nöthig, zu modificiren. Während jedoch dieß geſchah, eilten die ſchismatiſch Geſinnten ins Kloſter *τοῦ Παντοκράτορος*, wo Scholarius wohnte, und verlangten von ihm Anweiſung über das Benehmen, das ſie einſchlagen ſollten [1]). Er heftete ihnen ſeine Antwort auf ein Papier geſchrieben an die Thüre ſeiner Zelle, und ſie lautete: „O unglückliche Romaier (d. i. Griechen = Oſtrömer), wie weit habt ihr euch verirrt, von der Hoffnung auf Gott euch entfernt, auf die Macht der Franken gebaut und ſammt der Stadt, die zu Grunde gehen wird, auch die Religion preisgegeben. Herr, ſei mir gnädig!

---

1) Dukas (l. c.), dem wir dieſe Nachricht verdanken, ſagt: „ſie gingen zu Gennadius, der vorher Georg Scholarius hieß.“ Dieß iſt ganz richtig, denn als Mönch hatte Scholarius den Namen Gennadius angenommen. Aber unrichtig verſteht dieß Hammer (l. c. p. 525) ſo, als ob Gennadius bereits Patriarch von Conſtantinopel, damals jedoch gerade abgeſetzt geweſen wäre. Er wurde erſt nach der Eroberung Conſtantinopels vom Sultan auf den Patriarchalſtuhl erhoben.

Ich rufe dich zum Zeugen, daß ich an dieſer Schuld keinen Theil habe. Erkennet doch, unſelige Mitbürger, was ihr thut. Nicht bloß die Sklaverei ſteht Euch bevor, ſondern ihr habt zugleich auch den von den Vätern ererbten Glauben preisgegeben und Euch zur Gottloſigkeit bekannt. Wehe Euch beim Gerichte!“ Auf dieß hin entſtand große Bewegung unter Volk und Clerus, und die Aebte, Prieſter und Laien, beſonders auch die unter der Leitung des Scholarius ſtehenden Nonnen riefen über die Synode von Florenz und ihre Anhänger feierlich das Anathem aus. Ein Haufe aus der Hefe zog ſodann vom Kloſter in die Wirthshäuſer, wo ſie gegen die Henotiker, d. i. die Freunde der Union, ſchreckliche Verwünſchungen ausſtießen und die Becher zu Ehren eines Marienbildes leerten; Maria, nicht die Lateiner, riefen ſie, werde die Stadt beſchützen, und ſie wollten keinen Theil haben an den Gebräuchen der Azymiten.

Leider waren dieſe Fanatiker nicht die einzigen Feinde der Union, vielmehr hatten viele von denen, welche dem Unionsgottesdienſte in der heil. Sophia angewohnt, dieß nur zum Scheine gethan und gleich hernach die Verſicherung gegeben: „Laßt nur einmal den türkiſchen Drachen vorüber gegangen ſein, und ihr ſollt ſehen, ob wir zu den Azymiten halten werden, oder nicht“ [1]). Die griechiſchen Beichtväter aber gingen ſo weit, daß ſie denen, ſo dem Unionsgottesdienſte angewohnt, die Abſolution verweigerten und ſchwere Bußen auflegten, auch ihren Beichtkindern aufs Strengſte unterſagten, dem Gottesdienſte der unirten Prieſter anzuwohnen, welche unfähig ſeien, das heil. Opfer

1) Ducas, l. c. cap. XXXVI. p. 256.

gültig zu verrichten. Ja, ſie ermahnten die Kranken, lieber ohne die heil. Sakramente zu ſterben, als ſolche von einem Unirten zu empfangen. Die Kathedrale ſtand jetzt ganz leer und wurde als Höhle der Dämonen und als Synagoge der Juden verſchrien. Namentlich predigte Scholarius tagtäglich gegen die Henotiker, erklärte den heil. Thomas von Aquin und andere große Lehrer für Ketzer, der Großadmiral Lucas Notaras aber, der mächtigſte Mann des ohnmächtigen Reiches, wie ihn Joſeph von Hammer (S. 525) nennt, ſcheute ſich nicht zu ſagen, daß er in der Stadt lieber den türkiſchen Turban, als den lateiniſchen Hut herrſchen ſehen wollte. Damit erdrückte er die Stimme der Gemäßigten, und ſein Wunſch ging in Bälde ſchrecklich in Erfüllung, zu ſeines Volkes und ſeinem eigenen Unheile[1]).

Neben dieſer religiöſen Entzweiung herrſchte in Conſtantinopel auch die ſchmählichſte Selbſtſucht der Einzelnen, und Niemand war geneigt, mit ſeinem Vermögen dem gefährdeten Vaterlande zu Hülfe zu kommen. Es war, als ob ſie ihre Schätze ſorgſamſt für die Türken aufſparen wollten, und es iſt in der That nicht zu wundern, wenn der Papſt Nikolaus darüber zürnte, daß die Griechen das ohnehin verarmte Italien wieder um Geldmittel anflehten, während ſie ſelbſt mächtige Summen aufgeſpeichert hätten[2]). Dieſe Gemeinheit der Griechen, ſowie ihre offenbare Unredlichkeit in der Sache der Union machte auch die Wohlgeſinnten unter den Lateinern läſſiger in ihrem Eifer für Byzanz, und als darum der unglückliche Kaiſer, nachdem

1) **Ducas**, l. c. 259—265. **Hammer**, S. 558.

2) So erzählt der h. Antoninus von Florenz bei **Raynald**, ad ann. 1453. n. 1.

die Belagerung ſeiner Hauptſtadt am 6. April 1453 begonnen, einen neuen Nothruf ins Abendland ergehen ließ, waren nur wenige Staaten geneigt, für dieſe Sache Opfer zu bringen. Manche von ihnen hatten ſelbſt Krieg unter einander, wie Frankreich und England, Burgund und Gent, andere waren von ähnlicher Selbſtſucht wie die Griechen und handelten wie die Thoren, welche ſo lange nicht wollen löſchen helfen, bis das eigene Haus zu brennen beginnt [1]). Nur Genua, Venedig und der Papſt nahmen ſich der Bedrängten an, riefen auch andere Staaten und Fürſten zur Hülfeleiſtung auf [2]) und rüſteten Schiffe und Mannſchaft. Nikolaus ſchickte jetzt neben Cardinal Iſidor auch noch einen zweiten Legaten ins byzantiniſche Reich, den Erzbiſchof Johann von Raguſa, und ernannte ihn zum Präſes oder Obercommandanten der Flotte, welche der Papſt auszurüſten begann [3]). Am Läſſigſten waren die einſt zu Türkenkriegen ſo bereitwilligen Ungarn. Nach der unglücklichen Schlacht von Koſſowa nämlich verbreitete ſich unter ihnen gleichſam zum Troſt für jene die Prophezeiung: „die Chriſten würden nicht eher glücklich ſein, als bis die Griechen ganz vertilgt wären. Um die Unfälle der Chriſtenheit zu enden, ſei es nothwendig, daß Conſtantinopel zerſtört werde.“ Selbſt Männer wie Hunyad glaubten dieſer Prophezeiung, und meinten das Ihrige thun zu müſſen, um den Fall Conſtantinopels zum Beſten der Chriſtenheit zu beſchleunigen [4]).

1) Raynald, ad ann. 1453. n. 1.

2) So beſchworen die Genueſer, freilich umſonſt, den König Alphons von Aragonien und beider Sicilien. Raynald, ad ann. 1452. n. 16.

3) Raynald, ad ann. 1453. n. 2.

4) Hammer, a. a. O. S. 522 u. 527.

Unter ſolchen Verhältniſſen begann Sultan Mohammed am Freitag nach Oſtern, den 6. April 1453 die Belagerung Conſtantinopels. Von ſeiner ungeheuren Kanone, welche zwei Monate gebraucht hatte, um zwei Tagreiſen weit transportirt zu werden, ſprang gleich im Anfang ein Stück ab und erſchlug den unſeligen ungariſchen Meiſter Orban. Man machte ſie wohl wieder brauchbar, aber es war Niemand mehr im Heere, der ſie zu richten verſtand; da kam leider wieder ein Ungar, Hunyad's Geſandter, und lehrte die Türken, wie ſie dieſelbe benützen und am beſten Breſche ſchießen könnten. Neben der großen Kanone aber wirkten zwei andere, welche Kugeln von anderthalb Centnern ſchoſſen, der vielen kleineren Feuerſchlünde gar nicht zu gedenken [1]). Von ebenſo koloſſalem Styl waren die übrigen Belagerungswerkzeuge, die beweglichen Maſchinen und Thürme mit Fallbrücken, welche auf Rädern nach Belieben an jeden Platz der Stadtmauer geſchoben werden konnten. Das ganze Belagerungsheer zählte gegen 300,000 Mann, darunter 100,000 Mann Reiterei, die Flotte aber beſtand im Ganzen aus 420 Schiffen. Dieſe Macht war, wie Hammer S. 528 ſagt, den Streitkräften der Griechen zwanzig- und tauſendfach ihrem Muthe überlegen. Der Kaiſer hatte nicht ganz 5000 Mann ſeiner eigenen Leute unter die Waffen bringen können, wozu noch etwas mehr als 2000 Fremde, darunter einige hundert Genueſer unter dem tapferen Johann Longus und Giuſtiniani kamen. Die Genueſer hatten ganz beſonderes Intereſſe an der Erhaltung Conſtantinopels, indem ſie die Herrn von Galata, der bekannten Vorſtadt Conſtantinopels, waren. Die chriſt-

1) Hammer, S. 524. 526 f.

liche Flotte aber zählte nur 14 Schiffe, darunter 3 genueſiſche und 3 venetianiſche. Uebrigens waren die Griechen beſonders unter Giuſtinianis Leitung ſehr thätig in Abwehr der Angriffe und in ſchneller und kluger Ausbeſſerung ihrer beſchädigten Mauern. Auch thaten ſie den Türken großen Schaden durch das ſogenannte griechiſche Feuer, deſſen Gebrauch und Richtung ein Deutſcher, Johann Grant, leitete. Am 15. April kam ſofort weitere Hülfe für die Griechen, indem ſich 5 Schiffe, 1 großes kaiſerliches und 4 genueſiſche durch 150 türkiſche Schiffe, die ihnen den Weg nach Byzanz verſperren wollten, wie durch ein Wunder hindurchſchlugen und glücklich in den Hafen gelangten, der ſogleich hinter ihnen wieder durch eine große eiſerne Kette geſperrt wurde [1]). Leider können wir nicht das Gleiche von der päpſtlichen Flotte berichten, welche durch allerlei Umſtände verzögert mit ihren 20—30 Schiffen zu ſpät kam [2]). Der türkiſche Großweſir Chalil Paſcha, der den Griechen wahrſcheinlich für Geld geneigt war, ſuchte jetzt ſeinen Herrn zum Frieden zu bewegen [3]), und ſtellte ihm namentlich die Unmöglichkeit vor, in den Seehafen von Conſtantinopel zu gelangen. Da faßte der Sultan den faſt abenteuerlichen Plan, eine Anzahl ſeiner Schiffe über Land in das Innere des Hafens hineinſchaffen zu laſſen. Parallel mit dem Hafen dehnt ſich eine Bucht des Bosporus ziemlich tief in das Land hinein, von dem erſteren durch eine Landenge von ungefähr zwei Wegſtunden ge-

1) Hammer, a. a. O. S. 530 f.

2) Raynald, ad ann. 1453. n. 3.

3) Sein Vergehen ward nach der Eroberung Conſtantinopels entdeckt und er dafür hingerichtet. Hammer, Bd. II. S. 5.

trennt. Ueber dieſe, übrigens ſehr höckerige, Strecke ließ nun der Sultan eine ſchiefe Dielenbahn legen, ſie mit vielem Oele und Fette ſchlüpfrig machen und auf ihr einige 70 Schiffe im Dunkel der Nacht in den Hafen hinabgleiten. Die Griechen ſtaunten und erſchraken über die wie aus der Luft gefallenen Schiffe, Giuſtiniani aber faßte ſogleich den Entſchluß, in der nächſten Nacht die feindliche Flotte zu verbrennen. Doch ein in Galata anſäſſiger Genueſe verrieth es an die Türken [1]), und das Vorhaben ward mit großem Schaden vereitelt. Giuſtiniani ſelbſt fand dabei nahezu den Tod, wirkte aber gleich darauf wieder mit ſeinen Getreuen wahre Wunder der Tapferkeit, und auch der Kaiſer ſelbſt zeigte ſich überall perſönlich, voll Muth, Kraft, Umſicht und Ausdauer. Nicht minder kommandirte der Cardinal Iſidor mit Ruhm einen der zwölf Hauptpoſten der Stadt und bot ſeine Börſe und ſeinen Arm zur Vertheidigung Conſtantinopels auf. Mehr als einmal ſchien ſich während der ſiebenwöchentlichen Belagerung das Glück auf Seite der Griechen neigen zu wollen; darum beſchloß jetzt der Sultan, das Aeußerſte zu wagen, und beſtimmte den 29. Mai zum Tage des allgemeinen Sturmes. Der byzantiniſche Kaiſer, der dieß erfahren, bereitete ſich ſammt vielen der Seinigen durch Empfang des heil. Sakramentes auf den ſchrecklichen Tag der Entſcheidung vor. Der ungeheure Kampf begann mit Anbruch des Tages, und hatte ſchon zwei Stunden gewüthet, da ward Giuſtiniani leicht verwundet und verlor nun, wie durch dämoniſche Gewalt, plötzlich ſo ſehr allen

1) Ueberhaupt waren die Genueſen in Galata treulos und dienten beiden Theilen zugleich.

Muth, daß er ehr- und ruhmvergeſſend, und aller Bitten des Kaiſers ungeachtet, als Flüchtling nach Galata eilte. Muthloſigkeit und Unordnung begannen, die Türken dagegen drangen ſchon an einigen Stellen in die Stadt, und der Kaiſer, der ihnen verzweifelnd entgegenſtürzte, ward unerkannt erſchlagen. Tauſende ſuchten jetzt ihr Heil nur noch in der Flucht, andere Tauſende aber ſtürmten in die Sophienkirche zuſammen, der Prophezeiung glaubend, „daß, wenn die Türken bis zur Säule Conſtantins d. Gr. vorgedrungen ſein würden, ein Engel vom Himmel ſteigen und einem an der Säule ſitzenden armen und niedrigen Manne ein gezogenes Schwert mit den Worten übergeben werde: Nimm dieſes Schwert und räche das Volk Gottes! Darauf würden die Türken ſogleich den Rücken wenden und von den Griechen verfolgt nicht nur aus der Stadt und aus ganz Kleinaſien, ſondern bis an die Grenze Perſiens getrieben werden.“ So wogte die Volksmenge nach Aja Sophia hin, und in Kurzem war die weite Kirche ſammt allen Vorhallen, Gängen und Gallerien mit Menſchen dicht angefüllt, welche bei verſchloſſenen Thüren in derſelben ihr Lebensheil zu finden hofften, in welcher ſie ſeit der Kirchenvereinigung ihr Seelenheil zu ſuchen verſchmäht hatten; die wegen des Henotikons ſo lange leer geſtandene und wie eine Räuberhöhle verlaſſene Aja Sophia war nun mit Menſchenbeute für die türkiſchen Räuber vollgepfropft. „Wäre,“ ſagt der griechiſche Geſchichtſchreiber Dukas, „in dieſem Augenblicke wirklich ein Engel vom Himmel geſtiegen und hätte die Worte verkündet: nehmet die Kirchenvereinigung an, und ich will die Feinde aus der Stadt treiben, ſie würden ſich dennoch nicht dazu bekannt und ſich lieber den Türken, als der römiſchen Kirche überliefert

haben [1]).““ Unterdeſſen waren die Türken Meiſter der Stadt geworden und hatten bereits einige tauſend Einwohner gemordet, bis der habſüchtige Gedanke, ſie als Sklaven zu verkaufen, das Blutvergießen aufhören machte. Als ſie aber zur Sophienkirche kamen, „brachen ſie die verſchloſſenen Thore mit Beilen auf und ſchleppten das geflüchtete Volk wie zahme Schlachtthiere in die Sklaverei fort. Die Männer wurden mit Stricken, die Weiber mit ihren Gürteln zwei und zwei zuſammengebunden, ohne Rückſicht des Alters und des Standes, der Archimandrite mit ſeinem Thürhüter, die Frau mit ihrer Magd, die zarte Nonne mit dem Mönche. Die ganze Kirche ein großer Gräuel. Die Heiligenbilder wurden ihres Schmuckes beraubt und zerbrochen, die goldenen und ſilbernen Geſchirre geraubt, die Meßgewänder zu Schabraken verwendet, die Kreuzigung erneut und das Crucifir mit einer Janitſcharenhaube im Spotte herumgetragen [2]). Die Altäre dienten ihnen zu Tafeln, Krippen und Lotterbetten, indem ſie ſelbſt darauf aßen, oder ihre Pferde darauf freſſen ließen, oder darauf Mädchen und Knaben ſchändeten [3]).“ Schon ein paar Stunden hatte die Plünderung der Stadt gedauert, da wich endlich auch der letzte Poſten der Griechen, der ſeither noch an der Hafenſeite Stand gehalten hatte, und die Stadt des heil. Conſtantin fiel, 1125 Jahre nach ihrer Erhöhung durch ihn, in die Hände der Ungläubigen. Am Mittage zog Mohammed ſelbſt in die Stadt und verwan-

1) Hammer, a. a. O. Bd. I. S. 549 f.

2) Haben nicht ſogenannte Chriſten vor Kurzem in der Schweiz Aehnliches gethan?

3) Hammer, a. a. O. S. 550.

delte ſogleich die Sophienkirche in eine Moſchee, indem er auf dem Hochaltare derſelben kniend feierlich den Propheten anrief. Gleich darauf capitulirte auch Galata und unterwarf ſich der türkiſchen Herrſchaft. Die meiſten der byzantiniſchen Würdenträger und fremden Offiziere, welche die Stadt vertheidigt hatten, wurden hingerichtet, ſo auch Notaras ſammt ſeinen zwei Söhnen, obgleich er ſeine verheimlichten Schätze dem Sultan mit den kriechenden Worten überlieferte: „Alles dieſes habe ich für den Sultan aufbewahrt.“ Die edelſten und ſchönſten Jünglinge und Mädchen mußten dem Sultan zur Befriedigung ſeiner wüſten Lüſte zugeführt werden, nicht minder edle wurden an ſeine Beamte und Generäle vertheilt, viele Tauſende, hoch und nieder, jung und alt, in die Sklaverei verkauft. Auch der Cardinal Iſidor war als Sklave nach Galata verkauft worden, hatte aber von dort aus Mittel gefunden, auf einem Schiffe zu entfliehen und ſeine Klage über das Unglück Conſtantinopels in einer noch erhaltenen Threnodie oder **Epistola lugubris** niederzulegen[1]).

Schon am vierten Tage nach Eroberung der Stadt erhob der Sultan, der die griechiſche Religion nicht unterdrücken wollte, den uns viel bekannten Scholarius oder Gennadius zum Patriarchen von Conſtantinopel. Die unionsfeindliche Bevölkerung, welche dem Schwerte und Verkaufe entgangen war, ſoll von Mohammed dieſen Mann zum geiſtlichen Vater erbeten haben[2]). Bei der Beſtellung

---

1) Hammer, a. a. O. S. 551—560. Die Klagſchrift Iſidor's ſteht theilweiſe bei Raynald, ad ann. 1453. n. 5. und iſt von Reusner unter den Epist. Turcic. Lib. IV. Francof. 1598 edirt worden.

2) Noch in neueſter Zeit iſt von Friedr. v. Kerz in der Fortſetzung der Stolberg'ſchen Kirchengeſchichte (Bd. 42. S. 243) dieſer

des neuen Patriarchen aber beobachtete der Sultan nahezu das gleiche Ceremoniell, wie es unter den byzantiniſchen Kaiſern beſtanden. Er lud daher den Gewählten zur großherrlichen Tafel und empfing ihn mit großen Ehren. Nach langem und freundlichem Geſpräche, als die Zeit des Auszugs aus dem Palaſte gekommen, verehrte er ihm einen koſtbaren Scepter, begleitete ihn ſogar bis in den Hof und befahl ſeinen Großen, den Patriarchen bis in ſeine Wohnung zu geleiten. Als Kathedrale ward dem Gennadius Anfangs die Kirche der heil. Apoſtel angewieſen, da aber nach wenigen Tagen in dem Vorhofe derſelben ein Türke erſchlagen gefunden wurde und der Patriarch, obgleich daran unſchuldig, die Rache der in dieſem Viertel wohnenden Mahommedaner fürchtete, ſo daß er Anfangs ſogar entfloh, verlegte er ſeinen Sitz in einen anderen Stadttheil, in die Kirche der heil. Jungfrau. Der Sultan aber fertigte ihm ein Diplom aus, des Inhalts: „daß ihn keiner beläſtige und ſtöre; daß er ungekränkt, unbeſteuert, unerſchüttert von allen Gegnern, mit allen ihm untergebenen Erzprieſtern für alle Zeiten von Steuern und Abgaben frei ſei.“ Ein weiteres Diplom ſicherte den Griechen drei Freiheiten zu: 1) daß ihre Kirchen nicht in Moſcheen verwandelt werden, 2) daß ihre Vermählungen, Begräbniſſe und andere Kirchengebräuche ungeſtört vor ſich gehen, 3) daß das Oſterfeſt mit allen Ceremonien gefeiert und während der drei Nächte deſſelben die Thore des Fanars, d. i. des griechiſchen Stadtviertels, offen bleiben ſollen [1]).

Gennadius oder Scholarius fälſchlich bis an ſein Lebensende für einen eifrigen Unionsfreund gehalten, und ein zweiter unionsfeindlicher Scholarius-Gennadius irrthümlich von ihm unterſchieden worden.

1) Hammer, Bd. II, S. 2 u. 3.

Auch war der Sultan ſo gnädig gegen den Patriarchen, daß er ihn bald in einem Nebengebäude ſeiner Kathedrale beſuchte und eine lange Unterredung mit ihm hielt. Gennadius ſetzte ihm hier die chriſtliche Lehre aus einander, und verfaßte darauf ſein Buch: **Expositio fidei christianae coram Turcarum imperatore Muhamede facta, ac scripto comprehensa** [1], das er dem Sultan übermachte, in der Hoffnung, ihn dadurch zum Chriſtenthum zu bekehren. Da er ſich jedoch getäuſcht ſah und von ſeinen eigenen Landsleuten manches Unangenehme erfahren mußte, legte er ſein hohes Amt mit Zuſtimmung des Sultans, der ihn übrigens ſehr gerne zurückgehalten hätte, nach fünfjähriger Verwaltung nieder und zog ſich in das Kloſter St. Johann auf dem Menöcäiſchen Berge bei Seres in Macedonien zurück, von wo aus er in einem Sendſchreiben an alle Chriſten (τοῖς πανταχοῦ πιστοῖς) ſein Benehmen vor aller Welt rechtfertigen wollte [2].

Mit der Eroberung Conſtantinopels und der Erhebung des Scholarius war die letzte Spur der Florentiniſchen Union im ganzen jetzt ſo großen türkiſchen Reiche vernichtet. Schon zehn Jahre früher hatten, wie wir ſahen, die übrigen unter türkiſcher Herrſchaft ſtehenden morgenländiſchen Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jeruſalem dagegen proteſtirt; jetzt aber ging ſie auch im Patriarchate Conſtantinopel völlig unter, und dauerte nur noch

1) Es exiſtirt in vielen Handſchriften und in einer längeren und kürzeren Recenſion. Die kürzere hat Martin Cruſius von Tübingen in ſeiner Turcograecia, Lib. II., die längere, griech. und lat. Joh. Alex. Braſſican zu Wien 1530 abdrucken laſſen. Vgl. Fabricius, l. c. p. 376 sq.

2) Fabricius, l. c. p. 361.

Digitized by Google

in Lithauen und Polen, ſowie auf jenen Inſeln des Mittelmeeres, die unter lateiniſcher Herrſchaft ſtanden, endlich auch in den einzelnen griechiſchen Gemeinden von Italien, Illyrien, Ungarn und Slavonien ꝛc. fort. Das ſchöne Werk von Florenz war demnach bis auf wenige Spuren vernichtet, und an den verblendeten Griechen hat ſich leider das alte Sprüchwort wieder bewährt: „mit der Thorheit kämpfen Götter ſelbſt vergebens.“

Hefele.

2.

Der Kampf Jakobs mit Elohim.

Ein Beitrag zur Theologie des Alten Teſtaments.

(Eingeſandt.)

Wer der Geheimnißvolle geweſen ſei, welcher mit dem aus Meſopotamien nach Canaan zurückkehrenden Jakob nach Gen. 32, 24 flgd. rang, darüber iſt ſeit langer Zeit unter jüdiſchen und chriſtlichen Auslegern verſchiedene Anſicht geweſen. So viel iſt aus Gen. 32, 31 gewiß, daß derſelbe ein Weſen aus der Geiſterwelt war. „Ich habe Elohim geſehen,“ ruft Jakob aus, „von Angeſicht zu Angeſicht, und lebe noch.“ So ſpricht man nur, wenn man eine Geiſtererſcheinung gehabt hat (vergl. Richt. 6, 21. 22. und 13, 20—22). Aber das Wort Elohim iſt vieldeutig. Bekanntlich bezeichnet es Gott, aber ebenſo auch jedes zum Geiſterreiche gehörende Weſen. Die Seherin zu Endor ſieht den beſchworenen Geiſt Samuels und ſagt: Ich ſehe einen Elohim (Geiſt) aus der Erde aufſteigen (1 Sam. 28, 13). Hauptſächlich wohl wegen der Vieldeutigkeit dieſes Wortes hat man nun das mit Jakob ringende Weſen ſehr verſchieden definirt. Der Jude Philo behauptet, Jakob (ὁ ἀσκητής) habe Gott geſehen (de praemiis et poenis §. 6. 7); Kirchenväter wie Hilarius (de Trinitate ed.

Digitized by Google

Paris 1605. pag. 36. col. 2. d.), Athanaſius (contra Arian. lib. 4. ed. Paris 1608. p. 117. col. 2. c.) und Chryſoſtomus (hom. 58 in Gen.) ſind der Meinung, der Ringer ſei der Engel des Bundes, der Sohn Gottes geweſen, und dieſe Meinung vertritt noch das arianiſche Concilium Sirmiense im Kanon 14. Auguſtinus glaubte, ein Engel, und zwar ein guter, hätte mit Jakob körperlich gekämpft (de civit. Dei. lib. 16. c. 39. und quaest. 104 in Gen.). Dieſes Glaubens war auch der Jude Flavius Joſephus (Antt. I. 20, 2), und Cornelius a Lapide und Calmet ſind ihm ebenfalls beigetreten. Im Gegenſatz zu Auguſtinus ſpricht aber Thomas v. Aquin von einer lucta imaginaria Jakobs mit einem guten Engel (Cornel. a Lapide in h. l.). Dagegen ſagt Origenes de princip. lib. 3. c. 2. nro. 5. (Jakob) sine dubio adversus aliquam harum virtutum luctatus est, quas humano generi et sanctis praecipue adversari et movere certamina Paulus enunciat...... Nec sane arbitrandum est, quia hujusmodi certamina corporum robore et palaestricae artis exercitiis peraguntur, sed spiritui adversus spiritum pugna est. Ebenſo Hieronymus in ep. ad. Eph. c. 6: Talem luctationem (scil. contra daemonem) et Jacob putamus fuisse: quod scilicet non adversum carnem et sanguinem contenderit..... Et simul vide, ne forte ridiculi sint, qui arbitrantur, in ritum luctantium tota Jacob nocte luctatum. Quid enim grande, si, ut illi ajunt, luctans aut superarit, aut victus sit? Sed juxta rationabilem et convenientem patriarchae luctam, talem illi colluctationem fuisse credendum est, qualem hi habent, qui possunt dicere: Non

est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem. Origenes und Hieronymus hatten alſo die Meinung, Jakob habe gegen einen hölliſchen Geiſt gekämpft, jedoch ſei dieſes kein körperlicher, ſondern ein geiſtig vollzogener Kampf geweſen. Weil aber der Menſch ohne göttlichen Beiſtand eine hölliſche Macht nicht beſiegen könne, ſo ſuchten beide dieſen göttlichen Beiſtand auch in der Geſchichtserzählung der Geneſis, und fanden ihn, indem ſie in dem Ausdruck Gen. 32, 24. *ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ* **(LXX.)** oder **Vir luctabatur cum eo (Vulg.)** die Präpoſition *μετά* und **cum** urgirten, und ſagten **luctari cum aliquo** ſei nicht gleich **luctari adversus aliquem**, ſondern bedeute: Jemanden im Kampfe unterſtützen. So ſagt Origenes kurz vor der eben ausgehobenen Stelle: **Ego arbitror, quod nunquam homo fortassis per se ipsum virtutem contrariam vincere potest, nisi usus fuerit adjutorio divino. Unde et angelus luctatus esse dicitur *cum* Jacob. Quod nos quidem ita intelligimus, quia non idem sit luctatum esse *cum* Jacob angelum, quod est *adversum* Jacob: sed is quidem, qui ei salutis ipsius causa aderat, qui et cognitis profectibus ejus etiam nomen ei Israel dedit, iste *cum* ipso luctatur, id est cum ipso est in agone et juvat cum in certamine: quum sine dubio alius esset adversum quem dimicaret et adversus quem ei certamen ageretur.** Ebenſo Hieronymus **l. c.: luctabatur cum eo homo adjuvans eum et corroborans adversus alium sudore nimis dimicantem (conf. Comment. in Hoseam c. 12.)** Aus den angeführten Stellen ſehen wir, daß dem Hieronymus und wohl auch dem Origenes ſolche bekannt waren, welche

behaupteten, Jakob habe einen körperlichen Kampf gegen den Teufel ſiegreich ausgefochten. Wer ſolches behauptet habe, ſagt Hieronymus nun zwar nicht, aber ſicherlich war dieſe Auffaſſung zu ſeiner Zeit nicht blos bei Juden, ſondern auch bei Chriſten anzutreffen; denn im erſten Falle hätte er es wohl nicht unterlaſſen anzuführen, daß die von ihm gemißbilligte Meinung blos den Juden eigen ſei. Uebrigens, daß einige Juden dieſes behauptet haben, iſt aus Cornelius a Lapide und Calmet zu dieſer Stelle zu erſehen; und wenn einige ſich ſo ausdrückten: der Schutzengel Eſau's habe gegen Jakob gekämpft und ihm den Eintritt in das verheißene Land verwehren wollen, ſo iſt unter einem ſolchen Engel, welcher gegen den ausdrücklich ausgeſprochenen Willen Gottes anſtrebt, und ſich zum Schützer des reprobirten Eſau hergibt, doch ſicher kein guter Engel zu verſtehen.

Man ſieht, nicht blos bei Juden, ſondern ſelbſt bei den Koryphäen der chriſtlichen Kirche iſt zwieſpältige Meinung in Betreff des Elohim, welcher mit Jakob rang. Mag dieſe Zwieſpältigkeit immerhin hauptſächlich in der Vieldeutigkeit des Wortes Elohim ihren Grund haben, daraus allein kann ſie nicht entſprungen ſein; denn wäre in der betreffenden Stelle der Geneſis außer dem Worte Elohim hier weiter nichts einer verſchiedenen Auffaſſung fähig, ſo müßte ſich aus dem Conterte die hier einzig paſſende Bedeutung des Elohim erheben laſſen. Da man aber die Bedeutung dieſes Wortes ſo ſehr verſchieden beſtimmt hat, ſo iſt dies vorweg ein Zeichen, daß außerdem die Stelle noch manche andre Dunkelheiten enthalten müſſe, ſei es in den gebrauchten Worten, ſei es in der Stiliſation. Um nun ſicher herauszufinden, wer der mit Jakob Ringende

ſei, werden wir uns darum zunächſt an andere Stellen der heiligen Schrift wenden müſſen. Erſt wenn wir durch ſie zu einem feſten Reſultat gelangt ſind, machen wir uns an die Erklärung der betreffenden Geſchichtserzählung ſelber.

Eine Stelle, welche nicht blos für unſern zunächſtliegenden Zweck, ſondern überhaupt für Erkenntniß der Theologie des A. T. von der größten Wichtigkeit iſt, und von welcher dieſe ganze Unterſuchung ihren Anfang nehmen muß, ſind die Segensworte, welche Jakob vor ſeinem Ende über ſeinen Sohn Joſeph ausgeſprochen hat, nach Gen. 49, 22—26. Dieſe bekanntlich ſchwierige Stelle überſetze ich folgender Maaßen:

V. 22. Joſeph iſt ein üppig aufgewachſener Setzling, ein an der Quelle üppig aufgewachſener Setzling, deſſen Zweige ſich über die Mauer ziehen: V. 23. und doch erbittern ſie ihn (den Ewigen) und läſtern ihn, und ſetzen ihn hintan Schmähworte im Munde führend. V. 24. Aber beim Ewigen weilt ſein (des Ewigen) Bogenſchütze, deſſen Finger ſtärker ſind als die Hände des gegen Jakob Kämpfenden, wenn von dieſem Iſrael aus der Erde kommende Koſtbarkeiten zu erlangen trachtet. V. 25. Halte dich fern vom Starken deines Vaters, ſo wird er (derjenige, welcher eben Bogenſchütze des Ewigen genannt worden iſt) Dir beiſtehen, und halte Dich an den Allwaltenden, ſo wird er (derſelbe Bogenſchütze des Ewigen) Dich ſegnen. Himmelsſegnungen, von oben, ſind die aus dem unten

liegenden Abgrund (dem Schooß der Erde) kommenden Segnungen, wie die aus Brüſten (Eutern) und Mutterleib kommenden Segnungen. V. 26. Die Dir ertheilten Vaterſegnungen reichen höher als die Segnungen derer, die aus mir in Mutterleib empfangen ſind (d. i. meine übrigen Söhne); ſo hoch die ewigen Hügel gehen, mögen ſie (die Segnungen) ſein auf dem Haupte Joſephs und auf dem Scheitel des Fürſten ſeiner Brüder (d. i. Ephraims).

Zur Rechtfertigung und nähern Begründung dieſer Ueberſetzung Folgendes:

Zu V. 22. — בֵּן iſt auch Pſ. 80, 16 ein Setzling, und zwar ebenſo wie hier ein neu gepflanzter Weinſtock. Der Sohn trennt ſich vom Hauſe ſeines Vaters und begründet ein eigenes Haus; ebenſo wird ein Setzling vom Weinſtock getrennt, um für ſich ein Weinſtock zu ſein — daher der gleiche Name. Die Tochter dagegen hat in der Anſchauung des Morgenländers nicht die Fähigkeit ſelbſtſtändig zu werden, ſie iſt Appertinenz des Hauſes ihres Vaters und dann des Hauſes ihres Mannes; ihr ſind gleich die Aeſte und Zweige des Weinſtocks, deren Beſtehen nur geſichert iſt, wenn ſie am Weinſtocke verbleiben — deßhalb heißen ſie auch בְּנוֹת. — פֹּרָת iſt, da בֵּן in **statu absoluto** ſteht, nicht Subſtantivum, ſondern eine adjektiviſche Beſtimmung zu בן. So hat es Onkelos und die Vulgata gefaßt, welche es mit **filius accrescens** wieder geben und auch **LXX**, welche *υἱὸς ηὐξημένος* überſetzen. בֵּן iſt aber ſtets **generis masculini**, und wer aus dem **filius masculus** Jerem. 20, 15 und dem *υἱὸς ἄῤῥην* **Apoc.** 12, 15 mit Geſenius folgern wollte, daß בן auch

generis feminini ſei, der würde einen eben ſolchen Fehlſchuß machen, wie der, welcher aus der inkorrekten Fügung „ſchwarzer Rapp“ folgert, daß es auch weiße oder braune Rappen geben könne. פֹּרָת iſt darum keine Femininform, ſondern ganz regelmäßig gebildete Maskulinform des **Particip. Pual** eines **Verbum** פרת mit abgeworfenem **Mem** (vergl. **Gesenius** Grammatik **11te** Auflage **§. 51. nro. 2.** Anmerk. **5**). Zwar kommt ein Verbum פרת ſonſt nicht mehr vor, aber Haparlegomena gibt es ja im A. T. ſehr viele. Halten wir das Wort für ein Synonymum von פָּרָה oder פָּרָא (**fecundus fuit**), ſo haben wir hierin an **LXX, Vulg. Onkelos** nicht zu verachtende Autoritäten, ja es wird ſich ſpäter mit einiger Wahrſcheinlichkeit herausſtellen, daß daſſelbe wie noch manches andre Wort in dieſem Segensſpruche ein Archaismus, und ſpäter dafür פָּרָה oder פָּרָא gebraucht worden ſei. Da die Conjugation **Pual** häufig intenſive Bedeutung hat, ſo heißt das **Particip: valde fecundus factus**, und der neu gepflanzte Weinſtock erhält hier dieſes Prädikat, inſofern er viele Kinder aus ſich erzeugt hat, viele Aeſte und Zweige aus ſich hervorgetrieben, üppig aufgewachſen iſt. — בָּנוֹת kann an unſrer Stelle unmöglich Töchter, ſondern nur Aeſte des Weinſtockes, Reben bedeuten, ſonſt könnte das Verbum dazu nicht in **fem. sing.** conſtruirt ſein (**Gesen.** Gramm. **§. 143. nro. 3**). Die Mauer, welcher der Text gedenkt, iſt die Wand eines Wohnhauſes oder irgend eine andere Mauer, an welcher der Weinſtock wie bei uns gepflanzt wurde (vergl. Pſ. 128, 3). Der Weinſtock geht, zieht ſich allmählig über die Mauer, inſofern er ſie überzieht und verdeckt.

Joſeph iſt ein an der Quelle üppig aufgewachſener

Weinſtock — was heißt dieſes Bild? Pſ. 1, 3 iſt der Gottesfürchtige, dem Alles gelingt, was er unternimmt, dem es in jeder Hinſicht wohl geht, ein an Waſſerquellen gepflanzter Baum, deſſen Blatt nicht abfällt. Demnach enthält V. 22 die Zuſicherung, daß dem Joſeph viel Glück und Wohlergehen beſchieden ſei.

Zu V. 23. — רֹבּוּ heißt nach Kimchi und **Vers. Venet. Jaculati sunt**, jedenfalls paßt die Bedeutung in den Context. Die **LXX** ſchreiben *ἐλοιδόρουν* ſie ſchmähten, läſterten. Wie ſehr dieſe beiden Auffaſſungen auch zu divergiren ſcheinen, ſie kommen auf eins hinaus; denn Jemanden verwunden und namentlich mit Pfeilen, iſt ein bildlicher Ausdruck für ſchmähen, läſtern, weil durch Schmähung und Läſterung das Innere des geſchmähten Menſchen gewiſſermaßen verwundet wird (vergl. Pſ. **64, 4—6**). יִשְׂטְמֻהוּ — Es iſt aus Stellen des N. T. beſonders Matth. **6, 24**. Luc. **14, 26** hinlänglich bekannt, daß der Hebräer mit haſſen, *μισεῖν*, שׂטם häufig nur hintanſetzen ausdrückt. בַּעֲלֵי חִצִּים heißt: **habentes sagittas, jacula**, Pfeile, d. i. Läſterworte, Schmähreden führend. — Der Sinn V. **22. 23** geſtaltet ſich demnach ſo: Ungeachtet Joſeph jeglichen Glückes theilhaftig geworden iſt, und darum alle Urſache hat, dankbaren Herzens dem Ewigen ergeben zu bleiben, wird er ihn erbittern, ſchmähen und hintanſetzen, denn als der Erbitterte, Geſchmähte, Hintangeſetzte erſcheint V. **24** kein anderer als der Ewige, und die betreffenden Suffixa im V. **23** ſind auf keinen andern als auf dieſen zu beziehen. — Zu V. **24**. — קַשָּׁת iſt hin und wieder metonymiſch gebraucht und ſteht als Kollektivum für Bogenſchützen (**Gesen. s. v.**). Daß dieſes Wort auch zur Bezeichnung eines Bogen-

ſchützen gebraucht werden könne, etwa wie das deutſche Degen für tapfrer Mann, dafür ſpricht 1) der analoge Gebrauch andrer dergleichen Wörter, ſo heißt z. B. שְׁבִי **captivitas** ſowohl **captivi** als **captivus (Gesen. s. v.)**, 2) die ſemitiſchen Namen der Bilder des Thierkreiſes ſtimmen mit den griechiſchen und lateiniſchen Namen derſelben überein; den Schützen aber, **sagittarius**, *τοξότης* nennen die Semiten קֶשֶׁת **(Epiphanius haer. 16. contr. Pharisaeos cap. 2).** — זְרֹעֵי יָדַיִם — Dem Deutſchen theilt ſich ein Fluß in Fluß-Arme; der Lateiner kennt ebenfalls dieſe **brachia fluminis**, aber auch **brachia arboris**, und nennt ſo die aus dem Baumſtamm auslaufenden Aeſte. Nach dieſer Analogie ſind **brachia manuum** nichts andres als Finger, zumal der Context ſolches erheiſcht. Es liegt näher, dieſe ſtärkern Finger dem Bogenſchützen des Ewigen beizulegen, als dem Ewigen ſelbſt, da ſie in der Fügung der Worte ſchon dem קֶשֶׁת näher ſtehen, als dem אֵיתָן. Was ſich ſo durch die Stellung der Worte nicht bloß als erlaubt, ſondern ſogar als das wahrſcheinlich Richtigere herausſtellt, wird bei V. 25 vollends gerechtfertigt werden. Zwar iſt קֶשֶׁת grammatiſch Femininum, und יָדָיו iſt mit einem Masculinar-Suffix verſehen; aber wer weiß nicht, daß dergleichen **constructiones ad synesin** auf jeder Seite vorkommen? Bezeichnet קֶשֶׁת einen Bogenſchützen, iſt es dem Sinne nach Masculinum, ſo tritt bei Suffixen, die ſich darauf beziehen, das grammatiſche Genus wie gewöhnlich in den Hintergrund. — אֶבֶן heißt nach **Gesen. s. v.** *κατ' ἐξοχήν* koſtbarer Stein, Edelſtein, auch koſtbarer Bauſtein wie Marmor, dann auch Erzſtein, und wenn der Araber ſagt: die beiden Steine,

ſo verſteht er darunter Gold und Silber. אֶבֶן bezeichnet alſo aus der Erde genommene Koſtbarkeiten aller Art. רָעָה אֶבֶן aber heißt nach Gesen. s. v. רעה nro. 3 Schätzen der Erde nachlaufen, darnach trachten. Die Perſon, von welcher man dergleichen zu erlangen trachtet, ſteht natürlich mit מִן; — מִשָּׁם wird ebenſo wie das lateiniſche inde und unde auch auf Perſonen bezogen, hier auf den eben vorhergehenden אֲבִיר יַעֲקֹב. — Ueber das Verhältniß, in welchem die letzten vier hebräiſchen Worte des V. 24 zur Periode ſtehen, Folgendes: In denjenigen Vorderſätzen, welche der Lateiner und Grieche mit Weglaſſung der Conjunktion durch die Participial-conſtruktion oder durch **Genitivi** oder **Ablativi absoluti** gibt, kann der Hebräer ebenfalls die Conjunktion weglaſſen, und das Verbum im Participium ſetzen (vergl. Job 1, 18. 19. 1 Sam. 2, 13). Jene Worte ſind nun ein eben ſolcher Vorderſatz, in welchem יִשְׂרָאֵל Subjekt, das Participium רֹעֶה Prädikat, אֶבֶן Objektsakkuſativ iſt und מִשָּׁם ſich auf אֲבִיר יַעֲקֹב bezieht. Dieſer Vorderſatz iſt nur wie 1 Sam. 2, 13 ein Bedingungsſatz und läßt ſich lateiniſch etwa ſo wiedergeben: **si inde (i. e. a persona cui nomen est אביר יעקב) res praetiosas e terra oriundas appetit Israel.** Ob der logiſche Vorderſatz bei der Stiliſation an die Spitze oder an das Ende der Periode trete, das iſt im Hebräiſchen bekanntlich ebenſo gleichgültig, wie in andern Sprachen. — Der Sinn vom V. 24 iſt demnach: Wenn Iſrael, d. i. Joſeph mit ſeinen Brüdern, ungeachtet alles Glückes, welches ihm zu Theil geworden iſt, den Ewigen hintanſetzt, aber am אביר יעקב ſich hält und von dieſem Reichthümer, aus der Erde kom-

mendes Koſtbare, zu erlangen trachtet, dann wird der hintangeſetzte, geſchmähte und erbitterte Ewige an Iſrael Rache nehmen laſſen durch ſeinen bei ihm weilenden Bogenſchützen. Weshalb noch hinzugefügt ſei, daß die Finger dieſes Bogenſchützen kräftiger ſeien als die Hände des אביר יעקב, und wer dieſer Letztere ſei, wird gleich zu V. 25 angegeben.

Zu V. 25. אֵל אָבִיךָ — **El** heißt eigentlich nicht Gott, ſondern der Starke, und Gott trägt nur dieſen Namen, weil er ein Starker, oder der Starke *κατ᾽ ἐξοχήν* iſt. Dieſen Namen kann aber alles tragen, was ſtarke Kraft zu äußern im Stande iſt. — Der Unterſchied der in dieſem Verſe vor אֵל und שַׁדַּי ſtehenden Präpoſitionen מִן und אֵת iſt vor Allem ſcharf ins Auge zu faſſen. Drückt אֵת **(cum, apud)** die Nähe und Verbindung aus, ſo dient מִן zur Bezeichnung der Entfernung, des Fernſeins. Wörtlich überſetzt lautet dann der Anfang des Verſes: „Fern vom El deines Vaters, ſo wird er dir helfen, und beim Allwaltenden, ſo wird er dich ſegnen.“ Es iſt klar, daß in den Vorderſätzen ein Verbum, am bequemſten der Imperativ הֱיֵה **esto** zu ſuppliren iſt, weil gerade in Aufforderungen und Befehlen alle Sprachen dergleichen Ellipſen lieben. — Wie der Ewige **(Etan)** in V. 24 und der Allwaltende **(Schaddai)** in V. 25 nur verſchiedene Namen Gottes ſind, ebenſo heißt der, welcher im V. 24 Abir Jakobs heißt, im V. 25 El Jakobs. Denn wer Gott hintanſetzt, und ſich an den Abir Jakobs ſchließt, um Reichthümer zu erlangen, an dem wird Gott durch ſeinen Bogenſchützen Rache nehmen; dagegen wird nach V. 25 derjenige, welcher ſich an Gott und fern vom El Jakobs hält, geſegnet, und empfängt Beiſtand und Hülfe in aller

Noth. — Zunächſt fragt ſich, wer iſt in V. 25 das helfende und ſegnende Subjekt? Man iſt zunächſt verſucht, Schaddai dafür zu halten; aber es iſt doch ein faſt unerträglicher Stil, zu ſchreiben: Halte dich fern vom El deines Vaters, ſo wird dir Schaddai helfen, und halt dich an Schaddai, ſo wird dich Schaddai ſegnen. Läßt ſich ein anderes helfendes und ſegnendes Subjekt ausfindig machen, ſo kann die Wahl nicht ſchwer fallen. Nun ſagt Jakob Gen. 48, 16, daß ein Engel ihn aus allem Ungemach errettet habe, und wünſcht, daß derſelbe Engel die Söhne Joſephs ſegnen möge. Sollte aber etwa dieſer Engel das beiſtehende und ſegnende Subjekt ſein, ſo müßte ſeiner in den vorhergehenden Verſen, wenn auch unter anderm Namen ſchon Erwähnung gethan ſein, ſonſt könnte das Subjekt nicht im Verbum eingeſchloſſen liegen, ſondern müßte beſonders ausgedrückt ſein. So iſt es wirklich. Derſelbe Engel, welcher den ſchützt und ſegnet, der feſt an Gott hält, tritt auch als Bogenſchütze des Ewigen auf gegen die, welche Gott hintanſetzen, ſich um Gott und ſein Geſetz nicht kümmern. Denn 1) der Engel, welcher Joſeph und ſeine Nachkommen ſegnen möge, wird in Deut. 33, 16 näher beſtimmt als derjenige, welcher dem Moſes im Dornbuſche erſchienen iſt. Dieſer heißt Exod. 3, 2 Engel Jehovahs, und in den folgenden Verſen geradezu Jehovah, und iſt alſo der bekanntlich auch ſonſt vorkommende Engel Gottes κατ᾽ ἐξοχήν, welcher, da er den nur Gott zukommenden Namen Jehovah führt, von göttlicher Weſenheit iſt, durch den Namen Engel Jehovahs aber ungeachtet ſeiner göttlichen Weſenheit als Vollſtrecker des Willens einer andern göttlichen Perſon bezeichnet wird. Dieſelbe Perſon ſtellt Gen. 22, 1. 11 ff.

Digitized by Google

den Abraham auf die Probe unter dem Namen Jehovah, hindert ihn aber als Engel Jehovahs, den Iſaak zu opfern, und verheißt ihm ſeinen Beiſtand und Segen zum Lohn für die beſtandene Probe ſeiner Gottesfurcht. 2) Der Helfer und Beiſtand Iſraels, Jehovah, iſt aber zugleich Verderber und Vernichter Iſraels, wenn es vom Geſetze Gottes abweicht (Hoſ. 13, 10). Dieſes göttliche Weſen wacht alſo im Auftrage des Ewigen über das Verhalten der Menſchen, belohnt die Guten und ſteht ihnen bei, züchtiget aber auch die Böſen, iſt Herr und Richter der Menſchen, und heißt darum אדון oder mit einem alten **pluralis excellentiae** אֲדוֹנָי. Es iſt nur Beibehaltung der althebräiſchen Bezeichnungen, wenn Paulus 1 Cor. 8, 6 Chriſtum, durch welchen alle göttliche Wohlthaten der Welt zufließen, durch den Gott aber auch die Welt ſtraft und richtet, den einigen und alleinigen Herrn (*εἷς κύριος*) nennt, und ihn dem einen und alleinigen Gott (*εἷς θεός*) beiordnet. Dieſer אדון nun erſcheint in der heil. Schrift als Rächer der von Iſrael beleidigten und geſchmähten göttlichen Majeſtät. Jeſ. 1, 24 kündigt er dem von Gott abgefallenen, Gott und ſein Geſetz verachtenden Iſrael, Jakobs entarteten Nachkommen ſich als Rächer an, und nennt ſich Adon, Jehovah der Heerſchaaren, Abir Iſraels. Ohne Zweifel läßt Jeſaia dieſen Rächer der beleidigten, göttlichen Majeſtät ſich Abir Iſraels nennen, weil er aus Gen. 49 einen Abir Jakobs kannte, und wenn ſpäter, wie ich glaube, evident nachgewieſen werden wird, daß Hoſea den Segen Jakobs als eine alte Weiſſagung gekannt habe, ſo iſt eine gleiche Kenntniß bei dem gleichzeitigen Jeſaia ohne Weiteres vorauszuſetzen. In Abir Iſraels haben ſelbſt die Punktatoren eine Nachbildung

des Abir Jakobs erkannt; denn ſie punktiren nicht אַבִּיר, wie ihnen der ſpätere Sprachgebrauch gebot, ſondern אֲבִיר, welche Punktation nur in der Fügung „Abir Jakobs,“ und in dem einmal vorkommenden „Abir Iſraels“ angetroffen wird, und dieſes Wort in den ſpätern Büchern als einen gefliſſentlich beibehaltenen Archaismus erkennen läßt, als Entlehnung aus einer uralten Schrift, dem 49. Kapitel der Geneſis. Der Abir Iſrael iſt aber himmelweit verſchieden vom Abir Jakobs, denn der erſtere iſt ja gleich dem Bogenſchützen des Ewigen, und wird dann erſt ſeine Strafgewalt an Iſrael äußern, wenn Iſrael ſeine Hoffnung auf den Letztern ſetzt; dagegen hat Iſrael nichts als Segen und Beiſtand vom Abir Iſraels zu erwarten; wenn es ſich fern hält vom Abir oder El Jakobs, und dem Ewigen oder Allwaltenden ergeben bleibt. — Aber wer iſt nach alle dem der Abir Jakobs? — Der Abir Iſraels trägt dieſen Namen, weil er eintretenden Falles gegen Iſrael kämpfen, und an ihm Rache nehmen wird; der Abir Jakobs iſt alſo ſicher eine Perſon, welche gegen Jakob in Kampf getreten iſt. Man iſt zunächſt verſucht, Eſau als dieſe Perſon zu betrachten, da ſich Eſau und Jakob bereits im Mutterleibe ſtießen (Gen. 25, 22). Jakob läßt ſich nun leicht als Repräſentant des von Gott auserwählten Volkes, Eſau als Repräſentant der nicht auserwählten heidniſchen Völker auffaſſen, und der Sinn vom V. 25 wäre: „Halte dich fern von Eſau, d. i. tritt in keine Gemeinſchaft mit den heidniſchen Völkern, ſondern bleibe dem Allwaltenden treu, bekenne ſtets den Monotheismus, ſo wird dir göttlicher Segen und Beiſtand zu Theil werden; und wenn auch alle Völker zu deinem Untergange ſich verbinden, du wirſt nicht untergehen, denn der Bogen-

ſchütze des Ewigen, dein Schutz und Helfer, vermag mit ſeinem Finger mehr als die Geſammtheit deiner Feinde mit ihrer Hand.“ — Das iſt bekanntlich ächt moſaiſche, religiös-politiſche Weisheit; aber auch nicht mit einer Silbe iſt im Context an dergleichen gedacht, vielmehr heißt es: Ungeachtet deſſen, daß dem an den Ewigen ſich haltenden Joſeph (durch den Bogenſchützen des Ewigen) großer Segen zufließt, wird er, nicht zufrieden mit dieſem Segen und unmäßig verlangend nach Schätzen der Erde, mit Verlaſſung und Hintanſetzung des Ewigen, ſich an den Abir Jakobs hingeben, um von dieſem die erſehnten Schätze der Erde zu erlangen. Vor dieſem Schritte wird gewarnt; wird er jedoch gethan, ſo wird der gereizte und erbitterte Ewige durch ſeinen überaus ſtarken Bogenſchützen an den Schuldigen Rache nehmen.

Da dem nun ſo iſt, ſo läßt ſich mit Rückſicht auf die in der Geneſis erzählte Geſchichte Jakobs keine andre Perſon ausfindig machen, welche mit Jakob gekämpft hat und ſomit den Namen Abir oder El Jakobs tragen kann, als der Geheimnißvolle im 32. Kapitel der Geneſis. Wir haben dieſen bereits als ein dem Geiſterreiche angehöriges Weſen kennen gelernt, und zufolge der in unſrer Stelle enthaltenen Data iſt er 1) ein Geiſt von nicht göttlicher, darum kreatürlicher Weſenheit. Denn der Bogenſchütze des Ewigen, welcher auch den Namen Jehovah führend, als von göttlicher Weſenheit gedacht wurde, iſt ihm an Macht weit überlegen; eine Perſon aber, welche in ihrer Macht beſchränkt iſt, kann keine göttliche Perſon ſein. 2) ein böſer, von Gott abgewandter Geiſt. Denn wer ſich zu Gott und fern von dieſem Geiſte hält, empfängt Segen und Hülfe durch den Bogenſchützen des Ewigen;

und umgekehrt, wer ſich von Gott entfernt und ſich an dieſen Geiſt hingibt, gegen den tritt der Bogenſchütze des Ewigen als Rächer der beleidigten göttlichen Majeſtät auf. Dazu kommt, daß 3) dieſer Geiſt kein vom Leibe abgeſchiedener Menſchengeiſt ſein könne, weil er in einer weiter unten zu erklärenden Stelle Hoſea 12, 5 Maleach, d. i. Engel genannt wird. — Nach allem dem kann es keinen Augenblick mehr zweifelhaft ſein, wer unter dem Abir Jakobs, d. i. unter dem mit Jakob nach Gen. Kap. 32 ringenden Weſen zu verſtehen ſei, denn einen derartigen Engel nennen wir Teufel.

Aber, wird man ſagen, wie kann das mit Jakob kämpfende Weſen der Teufel ſein, hat doch Jakob ſeinen Segen verlangt und ihn erhalten!? — Was es mit dieſem Segen für eine Bewandtniß habe, behalte ich mir vor, unten bei Erklärung der betreffenden Stelle zu zeigen. Auch auf den etwaigen Einwurf, ob denn jemals Iſrael Gott verlaſſen, und ſich dem Teufel ergeben habe, um von dieſem Schätze der Erde zu erlangen, wird im Verlaufe dieſer Arbeit ſich eine Antwort finden.

Wir fahren in Erklärung des Uebrigen im V. 25 fort. Zunächſt muß es auffallen, daß die Punktatoren den Athnach in dieſem Verſe ſo weit gegen das Ende deſſelben unter תָּחַת geſetzt haben; man ſollte ihn doch am eheſten unter מֵעָל, und wenn wo noch irgend anders unter וִיבָרְכֶךָּ erwarten. Was mag der Grund ſolcher Punktation ſein? Sie betrachteten dieſen Vers als zwei ſelbſtſtändige Ganze, und trennten dieſelben durch den **Sakeph-Katon** über ויברכך; ein Fall, der ſich übrigens im V. 26 wiederholt. Sind nun die auf ויברכך folgenden Worte als ein für ſich beſtehender Satz zu betrachten, ſo lauten ſie, da

die Kopula bekanntlich gewöhnlich nicht ausgedrückt wird, und nach Geſen. Gramm. §. 152. nro. 4. b die Vergleichungspartikel כְּ ebenfalls fehlen kann, in Ueberſetzung alſo: „Himmelsſegnungen, von oben, ſind die aus dem unten liegenden Abgrund kommenden Segnungen, wie die aus Brüſten (Eutern) und Mutterleib kommenden Segnungen.“ Iſt dieſes wirklich der Sinn der Stelle, ſo kann ja der Athnach füglich nirgends wo anders ſtehen als bei תחת. Hat Jakob ausgeſprochen, Joſeph werde vom Abir Jakobs Schätze der Erde zu erlangen trachten, ſo wird nicht ohne Grund hier gleich hinzugefügt: die aus dem unten liegenden Abgrunde, dem Schooße der Erde, kommenden Segnungen würden nicht vom Abir Jakobs ertheilt, ſondern es ſeien himmliſche Segnungen. Gen. 13, 2 wird vom Abraham ausdrücklich angegeben, daß er ſehr reich geweſen ſei an Gold und Silber, und zwar nach Gen. 24, 35 durch göttliche Fürſorge. Unter den aus Brüſten (Eutern) und Mutterleib kommenden Segnungen iſt natürlich Ueberfluß an nährender Milch und reichlicher Viehſtand zu verſtehen. Ein Nomade wie Jakob gedenkt zunächſt nur ſolcher Himmelsſegnungen, die in ſeinem Stande ihm zu Theil geworden ſind. Hatte er Segen in ſeinen Heerden, ſo kam ihm als Erlös für verkauftes Vieh Gold und Silber von ſelbſt, und zwar — von oben.

Zu V. 26. Wie הַר קָדְשֶׁךָ heißt: dein heiliger Berg, ſo können בִּרְכֹת אָבִיךָ deine, d. h. die dir zu Theil gewordenen väterlichen Segnungen oder Vaterſegnungen ſein. Sobald הורי in ſeiner rechten Bedeutung erkannt iſt, verlangt der Context für **Birkot Abicha** durchaus dieſe Auffaſſung. Neuere Ausleger wollen nicht הורי leſen, ſondern הורי und an dieſes das gleich folgende עד anſchließen, ſo

daß הוֹרַי עַד (ewige Berge) parallel ſtehen ſollen den **Gibeot Olam** (den uralten Hügeln) wie Deut. 33, 15. Hab. 3, 6. — aber wenn dergleichen Aenderungen nicht abſolut nothwendig ſind, muß man ſie nicht anbringen. Aeltere Ausleger haben הוֹרַי für **Part. Kal** gehalten, und erklären es: meine Eltern, Vorfahren, doch das iſt gegen den Sprachgebrauch. Das **Kal** von הָרָה **concepit in utero** kann nur von Weibern gebraucht werden und ein **Particip. Kal plur. mas.** הוֹרִים in der Bedeutung Eltern iſt eine Unmöglichkeit. הוֹרִים und mit Suffix הוֹרַי iſt vielmehr **Part. Pual** von הרה, deſſen präformatives **Mem** ebenſo abgeworfen iſt, wie bei **porat** v. 22 und heißt wörtlich **concepti mei**, d. h. **concepti ex me** oder **de me**, meine Kinder. גָּבַר mit folgendem מִן oder עַל heißt: **praevaluit alicui**, alſo ſtärker ſein, höher ſein, größer ſein u. dergl. Da nun die Segnungen des Vaters auf den Häuptern der Kinder ruhen, ſo reichen die Segnungen des vorzugsweiſe geſegneten Sohnes höher hinauf als die Segnungen ſeiner Brüder und ragen über die letztern hervor. Bis zu welcher Höhe ſie gehen ſollen, wird ſogleich angegeben. Nach der Analogie von עֶרְוָה, עַנְוָה u. dergl. kann man das Subſtantivum תַּאֲוָה von תאה ableiten, welches Num. 34, 7. 8 *καταμετρεῖν*, **determinare, limitare** bedeutet. Wie nun die Abſtrakta häufig konkrete Bedeutung annehmen, und z. B. עֶרְוָה **nuditas** auch **pudenda** bezeichnet, ſo kann תַּאֲוָה den konkreten **limes, terminus**, die Grenze, das äußerſte Ende, die höchſte Spitze u. dergl. heißen. Will man jedoch das Wort lieber vom Verbum אוה ableiten, ſo iſt das Reſultat daſſelbe, denn אוה iſt Synonymum von תאה (**Gesen. s. v.** אוה **III.**).

Bis zur Grenze, Spitze der alten Hügel, d. i. ſo hoch die alten, aus der Urzeit unverändert daſtehenden Berge (vergl. Job 15, 7. Sprüchw. 8, 25) reichen, ſollen die Vaterſegnungen auf Joſephs Haupte ſein, und bedeutend über die Segnungen auf den Häuptern ſeiner Brüder hervorragen. Man wende nicht ein, daß תַּאֲוָה ſonſt nirgends in dieſer Bedeutung vorkomme. Gab es erwieſener Maßen im Hebräiſchen ein Verbum תאה **determinavit, limitavit,** ſo könnte es auch ein Subſtantivum תַּאֲוָה **limes, terminus** geben. War dieſes Wort in ſpäterer Zeit nicht mehr im Gebrauch, was ſich übrigens aus ſeinem Nichtvorkommen in den ſpätern Büchern nicht einmal mit Gewißheit folgern läßt, ſo iſt der Context unſrer Stelle, glaube ich, Beweis genug, daß es zur Zeit, als dieſe Stelle verfaßt wurde, wirklich noch im Gebrauch war. Uebrigens haben ſchon Kimchi und R. Salomo dem Worte die Bedeutung **terminus** gegeben (**Cornelius a Lapide ad h. l.**).

Wer iſt endlich der נְזִיר אֶחָיו, der **princeps fratrum suorum**? Wenn Jakob den Joſeph in unſrer Stelle allen ſeinen übrigen Söhnen vorzieht, und ihm einen größern und vorzüglichern Segen gibt; wenn er nach Gen. 48, 21. 22 dem Joſeph wie es ſcheint ein größeres Beſitzthum, überhaupt irgend einen Vorzug vor ſeinen Brüdern bei der einſtigen Beſitznahme Canaans zuſichert; wenn endlich 1 Chron. 5, 1. 2 erzählt wird, das dem Ruben nach Gen. 49, 4 genommene Erſtgeburtsrecht ſei auf Joſeph übergegangen, ſo ſollte man meinen, dieſer **princeps fratrum suorum** müſſe Joſeph ſein. Trüge unſere Stelle nicht einen prophetiſch-rhetoriſchen, ſondern einen mehr poetiſchen Charakter, und wäre in ihr der poetiſche Paralle-

lismus der Glieder anzutreffen, ſo wäre ſicher dieſer **princeps fratrum suorum** kein andrer als Joſeph ſelbſt; ſo aber laſſen ſich dagegen Zweifel erheben. Zunächſt: **nazir** heißt zwar **princeps**, aber nur inſofern als dieſes eine geheiligte, aus der großen Menge ausgeſonderte Perſon, eine **persona sacrosancta**, einen Fürſten bezeichnet (**Gesen. s. v.**). Was ſodann die von Ruben auf Joſeph übertragene Erſtgeburt anbelangt, ſo ſagt Jakob Gen. 49, 3. 4 nach der den Sinn richtig treffenden Ueberſetzung der Vulgata: Ruben ſollte als ſein Erſtgeborner **prior in donis** und **major in imperio** ſein, da er aber das Ehebett ſeines Vaters entweiht habe, ſo ſolle er keinen Vorrang haben. Auf dieſe Stelle nimmt der Chroniſt Rückſicht und ſagt: auf Joſeph ſei das Erſtgeburtsrecht Rubens übergegangen, auf Juda die Herrſchergewalt Rubens: und wir lernen daraus, daß das auf Joſeph übertragene Erſtgeburtsrecht im engern Sinne als ein Anſpruch auf einen größern Theil des väterlichen Beſitzes aufzufaſſen ſei. Das von Jakob an ſeine Söhne übergehende Erbe aber iſt das Recht auf das Land Canaan. Kann Gen. 48, 21. 22 nicht gut anders verſtanden werden, als ſo, daß den Joſephiden ein weit größerer Landbeſitz in Canaan als irgend einem andern Stamme zu Theil werden ſolle, ſo hat gerade mit dieſen Worten Jakob dem Joſeph das Erſtgeburtsrecht verliehen. Im Beſitze dieſes Rechts aber iſt Joſeph noch kein **nazir**, keine **persona sacrosancta** unter ſeinen Brüdern, und wird es auch nicht dadurch, daß Jakob ihm nebſt größerm Landbeſitz auch weit mehr Glück und Segen als ſeinen übrigen Kindern verheißt. — Aber ſoll dieſer **princeps fratrum suorum** denn etwa gar Juda ſein? — Das nun zwar nicht, denn Juda erhält V. 8 folgd. ſeinen

beſondern Segen, und da Joſeph an zeitlichen Gütern mehr geſegnet ſein ſollte als alle ſeine Brüder mit Einſchluß des Juda, ſo kann der dem Joſeph gleichſtehende **princeps fratrum suorum** nicht Juda ſein. Es iſt Ephraim, und zwar aus folgenden Gründen: Jakob adoptirte aus den Söhnen Joſephs, den Ephraim und Manaſſe, und verordnete ausdrücklich, daß deren Nachkommen bei der einſtigen Beſitznahme Canaans ſeinen Söhnen gleich ſein ſollten (Gen. 48, 3—6). In politiſcher Hinſicht ſind darum die Stämme Ephraim und Manaſſe einander und den übrigen Stämmen coordinirt; wie jeder andre Stamm haben auch ſie beſondere Stammhäupter oder Stammfürſten (Num. 1, 4—6). Betrachtet man aber die Joſephiden nicht in ihrem Verhältniſſe zu den übrigen Stämmen, ſondern als ein beſonderes für ſich beſtehendes Ganzes, ſo geſtaltet ſich die Sache anders. Die Joſephiden unter ſich zerfielen in die Stämme Ephraim und Manaſſe, alle übrigen Söhne Joſephs wurden dieſen beiden zugeordnet (Gen. 48, 6.). Ephraim aber wird ausdrücklich über Manaſſe geſtellt (l. c. v. 13—20), d. h. Ephraim iſt das Stammoberhaupt, der Stammfürſt ſeiner Brüder, der Joſephiden, und als ſolcher eine **persona sacrosancta**, ein **nazir**. Der über Joſeph ausgeſprochene Segen gilt nicht ſo ſehr der Perſon des Joſeph, als vielmehr ſeinen Söhnen, und unter dieſen vorzüglich dem Stammfürſt Ephraim.

Wie ſehr dieſe Ueberſetzung und Erklärung von Gen. 49, 22—26 im Ganzen und Einzelnen von den verſchiedenen darüber bereits vorgebrachten Auffaſſungen auch abweichen

mag, ſie enthält glaube ich nichts, wogegen man in grammatiſcher und lexikaliſcher Hinſicht mit Grund etwas einwenden könnte, und was ihr vor den gangbaren Erklärungen wohl am meiſten zur Empfehlung gereichen mag, iſt das, daß bei ihr ohne den überlieferten Worten Gewalt anzuthun, ſich Alles zu leicht verſtändlicher Rede zuſammengefügt hat. Ueberdies hat der vorexiliſche Prophet Hoſea dieſe Stelle gekannt, in ihr den in unſrer Ueberſetzung gegebenen Sinn gefunden, und auf ſie als eine alte Weiſſagung geradezu hingewieſen. Vorlegung der betreffenden Stelle des Hoſea iſt um ſo mehr nothwendig, als ſie nicht nur auf das relative Alter von Gen. 49, 22 ff. und die daſelbſt niedergelegten Gedanken und Anſchauungen einen Schluß machen läßt, ſondern auch überdies die angenommenen Bedeutungen mancher Wörter, wie porat und eben und der Phraſe roeh eben durch Hoſea als richtig authentiſch dokumentirt werden. Nun zur Sache.

Das 12te und 13te Kapitel des Hoſea bilden ein zuſammenhängendes untrennbares Ganzes. Dieſes geht beſonders daraus hervor, daß der Prophet 12, 9 gewiſſe von Ephraim ausgeſprochene Worte mittheilt und in 13, 1 auf dieſe Worte wieder zurückkommt. Kap. 14, 2 nimmt die Rede des Propheten ſichtlich einen neuen Anlauf, und 14, 1 enthält darum die Schlußworte des vorhergehenden Abſchnittes.

In dem zuſammenhängenden Stücke nun Kap. 12 und 13 werden ſolche Thatſachen erwähnt, welche beiläufig die Zeit beſtimmen laſſen, in welcher dieſes Stück niedergeſchrieben iſt. Nach Hoſ. 12, 2. 3 hat das Reich Iſrael ein Bündniß geſchloſſen mit Aſſur, und ſchickt Oel nach Aegypten und gleichzeitig iſt das Betragen des Reiches

Juda von der Art, daß es die Strafe Gottes über ſich herabruft. Durch 2 Kön. 17, 3. 4 werden nun die erſten Regierungsjahre des Königs Hoſea von Iſrael als ſolche ausgezeichnet, in denen zuerſt Verbindung mit Aſſur beſtand und ſodann eine Verbindung mit Aegypten angeſtrebt wurde. Bis ins dritte Jahr des Königs Hoſea herrſchte aber in Juda der götzendieneriſche Achaz (2 Kön. 18, 1), welchem der fromme, Gott ergebene Hiskia folgte, unter welchem der Götzendienſt in Juda aufhörte. Demnach iſt dieſer Abſchnitt unter der Regierung des Königs Hoſea in Iſrael verfaßt worden, während gleichzeitig noch der götzendieneriſche Achaz König in Juda war, alſo innerhalb der Jahre 730—728 vor Chr. und etwa im Jahre 729. Hoſea begann ſeine prophetiſche Wirkſamkeit nach Hoſ. 1, 1, als noch Jerobeam II. über Iſrael herrſchte. Angenommen, er ſei erſt im letzten Regierungsjahre dieſes Jerobeam, im J. 784 v. Chr. als Prophet aufgetreten, ſo waren von da bis zum Jahre 729, in welchem er ſein 12tes Kapitel niedergeſchrieben haben mag, 55 Jahre vergangen, und ſtand er beim Antritt ſeines Prophetenamtes in einem Alter von 20 bis 30 Jahren, ſo war er damals bereits ein Greis von etwa 80 Jahren. Dieſes vorauszuſchicken liegt in meinem Plane.

Zwar weiß Hoſea und glaubt feſt, daß Gott das abtrünnige Iſrael nie ganz verſtoßen und vernichten werde 11, 8. 9; ja daß einſt ſicher eine Rückkehr Iſraels zu Gott ſtattfinden werde 1, 11. 2, 14 ff.; „aber,“ ſagt er 13, 14, (der Ausſpruch Gottes) „Aus der Unterwelt werde ich ſie befreien, vom Tode werde ich ſie erretten: deine Peſt werde ich ſein, Tod! deine Seuche werde ich ſein, Unterwelt!“ — iſt ein Troſt, den meine Augen nicht ſehen werden, den ich alter achtzigjähriger Mann nicht

erleben werde“ (Kap. 13, 15 — Kap. 14, 1). Vielmehr, das iſt der, welcher unter den Brüdern wachſen ſollte: es wird der Glutwind kommen, Jehovas aus der Wüſte aufſteigender Hauch, und ſein Bach wird trocken, ſeine Quelle verſiegt ſein — Das iſt der, welcher an ſich reißen ſollte, was die Schatzkammer aller koſtbaren Dinge (der Schooß der Erde) enthält: Samaria wird öde und leer ſein, weil du (Jehova, mein Gott) widerſteheſt ihrem Gotte; durch's Schwerdt werden ſie fallen, ihre Kinder werden zerſchmettert, ihre Schwangern aufgeſchlitzt werden.“

Die Ueberſetzung: „Das iſt der, welcher wachſen ſollte, und „das iſt der, welcher an ſich reißen ſollte“ iſt dadurch gerechtfertigt, daß nach Geſen. Gramm. §. 121. nro. 3 das Pronomen relativum häufig ergänzt werden muß, und nach §. 125. nro. 1 das Futurum nicht blos die Zukunft an ſich, ſondern auch die Zukunft in der Vergangenheit ausdrückt. Samaria, die Hauptſtadt des Reiches Iſrael, und Ephraim, der Stamm, aus welchem die Könige dieſes Reiches waren, ſteht hier wie ſonſt als Bezeichnung des Reiches ſelbſt. Ephraim aber iſt Stammfürſt aller Joſephiden, und auf ihn vor Allen bezieht ſich der alle Joſephiden angehende Segen Gen. 49, 22 folg. יַפְרִיא iſt hier nichts weniger als eine Anſpielung auf den Namen Ephraim, ſondern es iſt eine Hinweiſung auf den an der Quelle üppig aufgewachſenen Setzling in Gen. 49, 22. Denn die Quelle, an welcher er üppig aufwucherte, ſoll ja trocken gelegt werden. Hoſea bedient ſich des Verbi פרא und nicht פרה (Gen. 49, 22), vermuthlich, weil letzteres zu ſeiner Zeit veraltet war. Die Stelle der Geneſis ſagt nicht blos, daß Joſeph ein an der Quelle

üppig aufgewachſener Setzling ſein werde, d. h. daß ihm recht viel Glück werde zu Theil werden, ſondern nach v. 26 ſollen ihm mehr Segnungen zu Theil werden als allen übrigen Söhnen Jakobs; ebenſo an unſrer Stelle, wornach er derjenige iſt, welcher wachſen ſollte unter den Brüdern, d. h. welcher die übrigen Brüder im Wachsthum überflügeln ſollte. Sagt die Geneſis, Joſeph werde ungeachtet ſeines Glückes Schätzen der Erde (eben) nachlaufen, ein ungeordnetes Verlangen darnach haben, ſo ſchreibt Hoſea, von Ephraim (oder Joſeph) ſei ſchon vorhergeſagt, daß er den Ort plündern ſollte, wo *alle* Koſtbarkeiten zuſammengehäuft ſind. Der Ort aber, an welchem *alle* koſtbare Dinge ſich finden, iſt der Schooß der Erde, der unten, d. h. unter den Füßen der Menſchen liegende Abgrund (Gen. 49, 25) und die aus der Erde kommenden Koſtbarkeiten, mögen ſie nun Metalle oder Edelſteine oder koſtbare Bauſteine ſein, nennt ja nach Geſenius der Hebräer אֶבֶן; Hoſea braucht für dieſes Wort der Geneſis nun den ganz gleichbedeutenden umſchreibenden Ausdruck. Das Wort שָׁסָה nebſt ſeinem Synonymum שָׁסַס wird überall, wo es vorkommt, vom Ausplündern eines Menſchen oder eines Ortes geſagt, es heißt alſo: Alles an ſich reißen, was ein Andrer beſitzt, oder was an einem Orte vorhanden iſt. Endlich heißt es in der Geneſis: wenn Iſrael den Ewigen hintanſetzen und an den Abir Jakobs ſich hingeben werde, um von dieſem als ſeinem Herrn und Gott Schätze der Erde zu erlangen, dann werde der Ewige durch ſeinen Bogenſchützen ganz gewiß Rache nehmen, da ja der vermeintliche Schützer Iſraels, der Abir Jakobs, dem Bogenſchützen des Ewigen an Kräften weit nachſtehe — nach Hoſea wiederum wird

über das Reich Iſrael, Ephraim, Samaria, großes Ungemach kommen, weil der vom Prophet angeredete Jehova widerſteht, d. h. im Kampfe an Kräften überlegen iſt dem Gotte Samaria's. Denn מָרָה mit folgendem בְּ heißt **restitit alicui**; dieſe Redensart bedeutet aber hin und wieder: Jemanden mit gutem Erfolg widerſtehen, oder mit gutem Erfolg zu widerſtehen im Stande ſein, z. B. in dem häufig vorkommenden Satze: Gott, oder dem Willen Gottes widerſteht Niemand; vergl. 1 Petr. 5, 5: Gott widerſteht den Hoffärtigen.

Die Uebereinſtimmung der beiden Stellen, und daß Hoſea auf den Segen Joſephs in der Geneſis geradezu hinweiſ't, iſt ſomit außer Zweifel geſetzt. Eine Erſcheinung aber, welche ſich bei Vergleichung dieſer parallelen Stelle aufdringt, iſt von ganz beſonderer Wichtigkeit. Der Abir Jakobs in der Geneſis wird nämlich in der Parallele bei Hoſea 14, 1 Elohim Samaria's, d. i. des götzendieneriſchen Reiches Iſrael, genannt. Damit hat nun der Prophet Hoſea nichts weniger und nichts mehr ausgeſagt, als dieſes: Gott, Gewalthaber, Herrſcher über götzendieneriſche, heidniſche Völker iſt der Teufel. Wenn der Jude vom moſaiſchen Geſetze abfällt und die Götzen heidniſcher Völker verehrt, ſo iſt er **ipso facto** der Herrſchaft des Teufels unterworfen, und wer von Verehrung des einen Gottes zum Götzendienſt übergeht, um durch die Götzen zeitlichen Vortheil zu erlangen, der trachtet mit Hintanſetzung des Ewigen, vom Teufel irdiſches Glück zu erlangen. Das iſt aber nicht wer weiß durch welche ausländiſche Einflüſſe herbeigeführter Glaube des in den letzten Zeiten des Reiches Iſrael lebenden Hoſea — daſſelbe bekannten auch, wie wir in einer andern Stelle ſehen

werden, die Juden zur Zeit des Königs Salomo, und legen dieſes Bekenntniß dem König David in den Mund, ja der noch viel ältere Verfaſſer von Gen. 49, 22 ff. hat es bereits ausgeſprochen.

Nicht blos der König Achaz von Juda ſprach: „Die Götter der Könige Syriens helfen ihnen; dieſe will ich mit Opfern verſöhnen, daß ſie mir beiſtehen“ (2 Chron. 28, 23), ſondern auch das Reich Iſrael ging zum phöniziſchen Baalsdienſte über, weil es ſich davon große Vortheile verſprach. Außer Hoſea 2, 5 u. a. St. liegt dieſes ganz deutlich Hoſ. 12, 8 ff. ausgeſprochen:

(V. 8) „In der Hand der Kanaaniter (hier wie auch anderwärts ſpeziell die Phönizier) waren betrügliche Wagen, zu übervortheilen liebten ſie; (V. 9) und Ephraim ſprach: Ich werde recht reich ſein, mir recht viel Vermögen erwerben (nämlich: wenn ich die Götter der Phönizier verehre); über all' meine Beſitzthümer wird deßhalb, weil ſie durch Geſetzesübertretung erworbenes Gut[1]) ſind, zu meinem Schaden[2]) kein Unfall[3]) kommen[4]) (d. h. die Götter Phöniziens werden mir nicht blos Reichthum geben, ſondern ſie werden mich im Beſitze deſſelben auch ſchützen gegen Jehova, von deſſen Geſetze ich abgefallen bin, und der mir deßhalb zürnt.) So nur läßt

1) חֵטְא peccatum iſt hier eben ſo ein durch Geſetzesübertretung erworbenes Gut, wie אָשָׁם culpa in Num. 5, 7. 8.

2) לִי kann hier nur Dativus incommodi ſein.

3) עָוֹן heißt auch calamitas, infortunium.

4) Wörtlich: omnes opes meae non invenient infortunium.

ſich dieſe Stelle auffaſſen, da Kap. 13, V. 1 ausdrücklich geſagt wird, daß Ephraim mit ſolchen Worten zum Baalsdienſte übergegangen ſei. Zwar waren die Hoffnungen Iſraels nicht in Erfüllung gegangen, zwar hatte Gott zur Strafe für den Götzendienſt durch Tiglat-Pileſar die Bewohner einiger iſraelitiſchen Landſchaften, unter andern die Gileaditen, in die Gefangenſchaft führen laſſen (2 Kön. 15, 29), aber deſſen ungeachtet bleiben die übrigen beim Götzendienſt (Hoſea 12, 12). Das ſind alſo die Schmähreden, welche Ephraim im Munde führte, als es mit Hintanſetzung des Ewigen vom Abir Jakobs Schätze der Erde erlangen wollte. Nachdem dann Hoſea (12, 13. 14) noch angegeben hat, unter welchen ſchimpflichen das Verbrechen aggravirenden Umſtänden Iſrael zum Baalsdienſt übergegangen ſei [1]), ſagt er V. 15 „(durch ſolche Reden und ſolches Thun) hat Iſrael **Erbitterung hervorgerufen**, aber ſein **Adonai** wird die Blutſchuld nicht von ihm nehmen (wörtlich: auf ihm laſſen, d. h. nicht verzeihen) und ſeine **Schmähung** ihm vergelten.“ [2]) Sollte es nicht erlaubt ſein, auch hierin eine Bezugnahme auf Geneſ. 49, 22 ff. zu finden?

1) V. 13. 14 ſagen aus: Der Vater Jakob ſloh nach Meſopotamien (nach Gen. 28, 1 ff. nicht blos vor Eſau, ſondern um kein Weib von den Töchtern der Kanaaniter zu nehmen, und der Gefahr des Götzendienſtes zu entlaufen, vergl. Exod. 14, 16. Deut. 7, 3. 4), aber Iſrael (ſeine Nachkommen) war (ſo lange es Baalsdienſt trieb) in Knechtſchaft (Knecht des Baal) durch ein Weib (die phöniziſche Königstochter Jezabel, Gemahlin Achabs 1. Kön. 16, 31 folg.) und übte einen religiöſen Cultus nach Anleitung eines Weibes, **obgleich** (וְ quamvis) durch einen Propheten Jehova Iſrael aus Aegypten geführt hat, und nach Anleitung eines Propheten man ihm dienen ſoll.

2) Zum Futur יִטּוֹשׁ gehört nothwendig daſſelbe Subjekt, wie zum Futur יָשִׁיב

Der Prophet Hoſea erwähnt übrigens in demſelben Stücke auch den Kampf Jakobs gegen einen Engel (12, 5). Die Stelle iſt aber von der Art, daß ſie in ihrem Zuſammenhange vorgelegt werden muß. Dieſes darf hier um ſo weniger verabſäumt werden, als Hoſea 12, 1—6 durchweg nichts als eine Beſtätigung alles bis dahin Vorgebrachten iſt. Zum Verſtändniß dieſer, und der übrigen noch vorzulegenden Stellen müſſen aber noch folgende Bemerkungen vorausgeſchickt werden:

1) Namen Gottes, welche ihm wegen ſeiner Eigenſchaften beigelegt werden, als El der Starke, Gibbor der Gewaltige, Kadoſch der Heilige, Unverletzliche, Unnahbare, Zaddik der Gerechte u. dergl. waren nicht blos bei Monotheiſten, ſondern auch bei Polytheiſten gebräuchlich; daher kommt es, daß, wenn man **wahrer Gott** ausdrücken will, man häufig ſagt Elohim Iſraels, Elohim Abrahams, Iſaaks und Jakobs, Kadoſch Iſraels u. dergl.

2) Wenn nach Hoſea der Teufel Gott des götzendieneriſchen Reiches Iſrael iſt, ſo hat die Redensart: Jemand dient dem Baal, Moloch u. dergl. einem gottesfürchtigen, frommen Hebräer den Sinn: Jemand dient dem Teufel. Das iſt der Grund, weshalb die Verfaſſer der Schriften des A. T. die gangbaren Benennungen der heidniſchen männlichen Gottheiten zu Namen des böſen Geiſtes machen. Daß dieſes bei den nacheriliſchen Juden der Fall ſei, darüber iſt kein Zweifel; wir werden jedoch ſehen, daß in vorexiliſchen Schriften daſſelbe vorkomme. — Nun zur Sache.

V. 1. **Ephraim hat ſich von mir fern gehalten**[1]**, um getäuſcht, das Haus Iſrael, um**

1) Vgl. כבב Num. 21, 4; Jud. 11, 18.

betrogen zu werden (ſie haben nicht die Vortheile erlangt, welche ſie durch Abfall zum Götzendienſt zu erlangen hofften), und doch iſt noch Juda auf Abwegen beim El[1]) (dem Teufel) und ſetzt ſich feſt bei den Kedoſchim (fremden Göttern).

V. 2. Götzendienſt treibend[2]), ſollte Ephraim jeden Tag mehr ſolche Dinge vollbringen, welche ſeine Hoffnung täuſchten und ihn ins Verderben ſtürzten, und Bündniß ſollten ſie mit Aſſur ſchließen, und Salben nach Aegypten ſenden:

V. 3. und doch iſt Widerſtreit gegen[3]) Jehova bei Juda. Aber, wie er (Jehova) auf Jakob (den Patriarchen) deſſen Wandel gemäß (wohlwollend) ſein Augenmerk richtete[4]), wird er ihm (d. i.

---

1) El, der Starke, kann nach dem Context Niemand als der Teufel ſein. Durch V. 2 u. 3 wird dieſes außer allen Zweifel geſetzt.

2) Die erſten Worte dieſes Verſes verſteht man allgemein vom Götzendienſt, etwa mit Hinweiſung auf 2 Reg. 17, 15 iverunt post vanitatem etc.

3) לְ drückt hier entweder den Dativus incommodi aus oder es iſt nota Genitivi, und zwar eines Genitivi objectivi. Allerdings können die Worte, an und für ſich betrachtet, auch wohl überſetzt werden: Jehova ſtreitet mit Iſrael; aber im Context heißt es: Ungeachtet deſſen, daß Iſrael beim Götzendienſt ſehr übel gefahren iſt, ſtreitet noch Juda wider Jehova und das Geſetz Gottes und geht zum Götzendienſte über: die Strafe Gottes ſoll dafür über beide kommen (V. 3 am Ende). Im gleichen Sinne muß dieſer Satz auch Hoſ. 4, 1 genommen werden, wo der Streit wider Jehova in grundſätzlicher unaufhörlicher Uebertretung des göttlichen Geſetzes beſteht.

4) פָּקַד iſt bekanntlich eine vox media: auf Jemanden ſein Augenmerk richten, ſei es zum Guten, ſei es zum Schlimmen.

ſeinen entarteten Nachkommen, den Bürgern der beiden Reiche)[1] ſeinen Frevelthaten gemäß vergelten.

Unter ſolchen Umſtänden muß nothwendig in Allem, was in V. 4. 5. 6 von Jakob geſagt iſt, dieſer im Gegenſatz zu ſeinen entarteten Nachkommen dargeſtellt ſein. In V. 4 wird nun Jakobs Verhältniß zu Eſau erwähnt. Wie der auserwählte Jakob ſich zum reprobirten Eſau verhielt, ſo ſollten ſich ſeine Nachkommen, das Volk Gottes, zu den heidniſchen Völkern verhalten, aber es iſt umgekehrt. Weil Ephraim Götzendienſt treibt, muß es winſeln und kriechen zuerſt vor Aſſyrien und dann vor Aegypten: weil Jakob ſich an Gott hält, ſo winſelt und kriecht er nicht vor dem ſtärkern Eſau; ſchon im Mutterleibe beſtrebt er ſich, den Eſau zu überwinden und ſein Herr zu werden, und da er ungleich an Kräften es geradezu nicht vermag, ſo wendet er Liſt an (der Ausdruck Gen. 25, 26 אחז בעקב und עקב an unſrer Stelle iſt von irgend einem überliſtenden Handgriffe eines Ringers zu verſtehen, vergl. Gen. 27, 35. 36.). — Wenn Iſrael in Folge des eingegangenen Schutzbündniſſes an Aſſyrien Tribut zahlen muß, und ihm nach der angebahnten Verbindung mit Aegypten völlige Unterjochung durch Aſſyrien bevorſteht (2 Kön. 17, 3. 4), ſo war Jakob dagegen, als er zum Mann herangewachſen war, Oberherr Eſaus und wurde es durch den ihm zu Theil gewordenen väterlichen Segen (Gen. 27, 29. 37), und zwar durch göttliche Fügung (Gen. 25, 23). — Iſt das götzendieneriſche Iſrael und Juda dem Teufel unter-

1) Die Nachkommen dieſes Patriarchen führen bekanntlich ſo wie er die Namen Jakob und Iſrael. Letzterer Name kann hier nicht gebraucht werden, weil Iſrael in dieſem Contexte das Zehnſtämmereich bezeichnet (V. 1).

worfen, ſo kämpft nach V. 5 Jakob gegen den Engel und überwältigt ihn. Dieſer Kampf gegen den Engel wird als etwas Rühmliches hervorgehoben. Gegen einen guten Engel zu kämpfen kann aber dem Propheten nichts Rühmliches ſein, und ſollte ein Menſch gegen einen guten Engel, einen Abgeſandten und Diener Gottes kämpfen, ſo würde ihm nicht Sieg zu Theil werden wie hier, ſondern ſicherer Untergang. Es iſt alſo dieſer Engel gewiß kein guter Engel. — Wenn endlich das damalige Iſrael und Juda flehte, ſo heißt es dagegen von Jakob (V. 5): drückte ihn ein Leid [1]), ſo flehte er zu dem (V. 6), welcher uns [2]) in Bethel antreffen, und daſelbſt zu uns reden ſollte und deſſen Name Jehova iſt, Jehova der Heerſchaaren.

Das Ergebniß aus den vorgelegten Stellen wird beſtätigt durch die übrigen altteſtamentlichen Stellen, in welchen der Abir Jakob noch vorkommt. Dahin gehört vor Allem Pſ. 132, 2. 3. Nach Ausſage dieſes Pſalmes hat David einen Schwur gethan, er wolle ſich eher keine Ruhe gönnen, als bis er *an den Ort hingekommen ſei*, oder auch bis er *ſich in den Beſitz des Ortes*

---

1) *Weinen* iſt bekanntlich in allen Sprachen ein figürlicher Ausdruck für: im Leid, Trübſal, Traurigkeit, Bedrängniß ſein. Die Conſtruction dieſes Satzes erklärt ſich leicht aus der ächt hebräiſchen Formel: *Ἐπείνασα, καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν* Matth. 25, 35 vgl. z. B. Hab. 3, 6.

2) Was den Vorfahren oder gar dem Stammvater begegnet iſt, das, ſagen ſelbſt die ſpätern Nachkommen, ſei ihnen ſelbſt begegnet, ſo Pſ. 66, 6. Hebr. 7, 9. 10. Nach letzterer Stelle hat Levi und ſein Stamm den Zehenten an Melchiſedek gegeben, weil und indem Abraham ihn gab. — Zu Bethel erſchien Gott dem Jakob zwei Mal, zuerſt auf ſeiner Flucht nach Meſopotamien (Gen. c. 28) und dann auf ſeiner Rückkehr nach Kanaan (Gen. c. 35). Es ſcheint angemeſſener zu ſein, hier an Gen. c. 35 zu denken.

geſetzt habe, an welchem ſich Jehova befinde, d. i. nach V. 8 die Bundeslade; denn wo die Bundeslade iſt, da iſt auch Jehova, weil er über der Bundeslade ſeinen Thron hat. Eine von dieſen beiden Bedeutungen kann עַד־אֶמְצָא V. 5 nur haben. David hat nämlich unmöglich geſchworen, den Ort aufzuſuchen, wo ſich die Bundeslade befand, und vom Suchen nicht eher abzulaſſen, als bis er dieſen Ort entdeckt und ausfindig gemacht habe, denn daß der koſtbarſte Schatz des Volkes ſich in Kirjat-Jearim befinde, war doch ſicher kein Geheimniß, zumal die Bewohner von Bet-Schemeſch deſſen Zeugniß geben konnten (1 Sam. Kap. 6.).

Der Ort, an welchem die Bundeslade ſich befand, wird V. 5 näher beſtimmt durch die Appoſition מִשְׁכָּנוֹת לַאֲבִיר יַעֲקֹב. **Mischkanot** Jehovas iſt nach V. 7 der ſalomoniſche Tempel, ein Heiligthum Jehovas — **Mischkanot** des Abir Jakobs wird alſo ein Heiligthum des Teufels, d. i. Heiligthum irgend einer heidniſchen Gottheit ſein. Kirjat-Jearim nämlich gehörte zum Gebiete der Gibeoniten, welche mit Joſua liſtiger Weiſe ein Bündniß ſchloſſen, und von den Iſraeliten nicht ausgerottet wurden (Joſ. 9, 17.). Wenn nun die Iſraeliten ſelbſt nach Eroberung des Landes ſehr häufig in Götzendienſt verfielen, ſo ſind die kanaanitiſchen Bewohner von Kirjat-Jearim gewiß bei ihrem heidniſchen Kultus verblieben, und unter den dortigen Miſchkanot des Abir Jakob eben ihr Götzenheiligthum gemeint; daß ſich die Bundeslade dort befand, betrübte den David, und er nahm ſich vor und gelobte, dieſelbe aus dem götzendieneriſchen Orte zu entfernen und nach Jeruſalem zu bringen. In ſeinem Schwure und ſeinem Gelöbniſſe (Pſ. 132, 2.) bewies er nicht nur ſeine

Liebe und Anhänglichkeit an Jehova und ſein Geſetz, ſondern ebenſo ſehr auch ſeine gewaltige Abneigung gegen jeden heidniſchen Kultus. Ein und derſelbe Schwur war ein Schwur pro Jehova und ein Gelöbniß contra diabolum. Denn ob ל den Dativus commodi oder incommodi bezeichne, hängt von der Bedeutung der Worte ab, vor welchen es geſetzt iſt.

Den Abir Jakobs bietet außerdem noch dar Jeſ. 49, 26 und die gleichlautende Stelle Jeſ. 60, 16. Was auf die Behauptung der Kritik unſrer Zeit zu geben ſei, wenn ſie den Theil des Jeſaja, in welchem dieſe beiden Stellen ſtehen, dieſem Propheten abſpricht, das verlangt hier keine Erörterung. Es iſt hier nur Aufgabe, zu zeigen, daß Abir Jakobs als Name des Teufels an den angegebenen Stellen mit Ehren vertheidigt werden könne.

Die erſtere Stelle lautet in ihrem nächſten Zuſammenhange folgender Maaßen (Jeſ. Kap. 49, 24): Wird wohl dem Gibbor die Beute entriſſen werden und werden die Gefangenen des Zaddik entkommen? — (V. 25.) Ja! denn ſo ſpricht Jehova: Auch was Gibbor gefangen hält, wird ihm entriſſen werden und entkommen wird die Beute des Ariz; und zwar werde ich deines Widerſachers Widerſacher ſein, und ich werde deine Kinder retten. — (V. 26.) Und deinen Machthabern gebe ich ihr eigen Fleiſch zu freſſen, und wie von Moſt ſollen ſie vom eignen Blute trunken ſein: und alles Fleiſch ſoll erkennen, daß ich, Jehova, dein Retter bin, obgleich der Abir Jakobs dich wieder in Beſitz genommen hat.

Es iſt klar, daß Gibbor, Zaddik und Ariz in dieſem Contexte eine und dieſelbe Perſon bezeichnen. Jehova will ſein Volk, welches des Gibbor, Zaddik oder Ariz Beute

geworden iſt, und bei dieſem gefangen ſitzt, wieder befreien. Geſenius (s. v. צַדִּיק fin.) meint zwar, שְׁבִי צַדִּיק V. **24** ſei **praeda justis ablata** und Hitzig überſetzt: die gerechten Gefangenen; doch gegen beide ſpricht das parallele שְׁבִי גִבּוֹר im V. **25.** Im Gibbor und Ariz findet man gewöhnlich den König von Babylon; doch dann müßte nach dem Contexte auch Zaddik denſelben König bezeichnen. Daß aber der König von Babylon den conventionellen und feſtſtehenden Titel צַדִּיק (ὁ δίκαιος) gehabt habe, und darum ſelbſt von unterjochten Hebräern mit dieſem Ehrennamen belegt worden ſei, iſt nirgend woher bekannt. Alle drei Namen ſind vielmehr Beinamen Gottes, Zaddik z. B. Deut. **32, 4**; Pſ. **11, 7,** Gibbor z. B. Deut. **10, 17,** Jer. **32, 18,** Ariz Jer. **20, 11.** Die ſemitiſch ſprechenden Götzendiener gebrauchten natürlich ebenfalls dieſelben Namen zur Bezeichnung ihres oberſten Gottes, denn ihre Sprache bot ihnen ja dieſelben Worte für dieſelben Begriffe dar; daß ſie in der That den Namen Zaddik als Bezeichnung eines Gottes gebraucht haben, iſt aus Movers Phönizier **I.** S. **265** und **652** ff. zu erſehen. Wie nun Hoſ. **12, 1** El, ſo ſind hier Gibbor, Zaddik und Ariz Bezeichnungen des oberſten heidniſchen Gottes, des Teufels, und wie Hoſ. **12, 1** neben El die Kedoſchim ſtehen, ſo hier neben dem e i n e n Widerſacher des Volkes die vielen מוֹנִים des Volkes. Jer. **33, 13** wird dieſes Wort von dem die Schafe zählenden, genau in Acht nehmenden Hirten gebraucht; hier ſind es alſo wohl die im Auftrage des oberſten am Nordpol reſidirenden Gottes die Welt regierenden und in Acht nehmenden untern Götter. Gegen den Einen, wie gegen die Vielen wird Jehova ſelbſt in Kampf treten, und wird ſie vollends vernichten (vergl. Jeſ. **2, 18. 19.**). Zwar hat Gott das

Volk ſchon einmal aus der Gewalt des Teufels, aus dem Götzendienſte geriſſen, nämlich bei der Hinausführung aus Aegypten (vergl. Jeſ. 11, 11 und Hoſ. 12, 10. 11), aber durch eigene Schuld iſt es wieder in Knechtſchaft des Teufels gerathen. — Doch alles Fleiſch ſoll erkennen, daß Jehova Retter ſeines auserkornen Volkes iſt, obgleich (? **quamvis**) der Abir Jakobs daſſelbe wieder in Beſitz genommen hat.

Dieſe Erklärung gewinnt noch mehr Haltung, wenn man V. 22. 23 mit in Betracht zieht. Daſelbſt iſt geſagt: das Volk werde einſt erfahren, daß die nicht zu Schanden werden, welche auf Jehova vertrauen; denn ihm ſei noch überaus großes Glück beſchieden. Daran ſchließt ſich dann die zweifelnde Frage: Wird das wohl jemals geſchehen, daß das Volk dem Götzendienſt (der Gewalt des Teufels) entkommt und auf Jehova wieder ſein Vertrauen ſetzt? — Die Antwort lautet: Ja, es wird ſicher geſchehen, denn Jehova wird ſich auch ſeines undankbaren Volkes annehmen, und es aus der Knechtſchaft des Teufels herausreißen, ihre Herzen zu ſich bekehren — und in Folge deſſen ſie reichlich lohnen und ſegnen.

In den Jeſ. 60, 16 unmittelbar vorhergehenden und folgenden Verſen finden ſich ganz dieſelben Verheißungen. Um ſo mehr iſt dieſer mit Jeſ. 49, 26 ganz gleichlautende Vers in gleicher Weiſe zu erklären.

Aus dem Bisherigen wiſſen wir bereits ſo viel, daß der Geheimnißvolle, welcher mit Jakob rang, nach dem Glauben der vorerilischen Juden der Teufel geweſen ſei und daß Jakob ihn beſiegt habe (Hoſ. 12, 5). Wenn

wir nun bedenken, daß der Prophet Hoſea den Segen Josephs in der Geneſis gekannt habe, und auf ihn als eine alte Weiſſagung hinweiſe; daß Hoſea den Kampf Eſaus und Jakobs im Mutterleibe erwähne; daß er weiß, Iſaak habe den Jakob zum Oberherrn Eſaus gemacht, Jakob ſei nach Meſopotamien entflohen, und Gott ſei ihm in Betel erſchienen — lauter Dinge, welche in der Geneſis ausführlich erzählt ſind, ſo werden wir ſchließen dürfen, daß Hoſea ſeine Kenntniß, Jakob habe gegen den Teufel gerungen und ihn beſiegt, nirgend anders woher als aus dem 32ſten Kapitel der Geneſis geſchöpft habe. Wenigſtens veranlaßt uns Hoſea in dieſem Kapitel einen ſolchen Inhalt zu ſuchen; und ſollte ſich ohne Verſtoß gegen hebräiſche Grammatik, Lexikon und Styliſtik eine derartige Erklärung der bezüglichen Stelle geben laſſen, ſo wäre das der ſchlagendſte Beweis der Richtigkeit dieſer Erklärung, daß der mit der Geſchichte ſeines Volkes ſo vertraute Prophet Hoſea bereits die Stelle ſo verſtanden habe.

Nach Gen. 32, 24 ff. hat Jakob zur Nachtzeit ſeine Weiber, Kinder und ganze Habe auf die eine Seite des Fluſſes Jabbok gebracht, und er iſt ganz allein auf der andern Seite zurückgeblieben, vermuthlich um ungeſtört in ſeiner Noth zu Jehova zu flehen, daß er ihn und die Seinigen vor dem Ungeſtüm Eſaus bewahren möge. Da iſt auf einmal im Dunkel der Nacht ein Unbekannter bei ihm; beide ringen mit einander; aber bis zum Erſcheinen der Morgenröthe iſt es durchaus unentſchieden, auf welche Seite der Sieg ſich neigen werde. Beim Erſcheinen der Morgenröthe, da der Unbekannte ſieht, daß er Jakob nicht überwindet (er hatte alſo die Abſicht, ihn zu überwinden), verſetzt er ihm einen kräftigen Schlag oder Stoß auf die

Hüfte, ſo daß dieſelbe ſich verrenkt. Zwar läßt Jakob von dieſem ihm widerfahrnen Unfalle den Unbekannten nichts merken, um demſelben nicht noch mehr Muth und Zuverſicht im Kampfe zu geben; aber er mußte mit Recht fürchten, daß er unter ſolchen Umſtänden demſelben nicht länger werde Stand halten können, und ſo ſpricht denn *nicht der Unbekannte, ſondern Jakob* V. 27: „Laß mich gehen, denn die Morgenröthe ſteigt auf.“ — Der Unbekannte gibt zur Antwort: „*Ich laſſe dich nicht gehen, es ſei denn, daß du mir göttliche Ehre erweiſeſt, d. h. auf deine Knie fällſt und mich anbeteſt.*“

בָּרַךְ heißt **in genua procubuit** und wird nur von der Stellung gebraucht, welche man nimmt, wenn man zu Gott fleht. Das **Piel** בֵּרַךְ iſt nun der gewöhnliche von der Verehrung Gottes gebrauchte Ausdruck, und da dieſe Verehrung mit gebogenen Knien geſchah (2 Chron. 6, 13; Pſ. 95, 6; Dan. 6, 11), ſo iſt בֵּרַךְ mit folgendem Accuſativ: vor Jemanden auf die Knie fallen und ihn anbeten. Das Wort הִשְׁתַּחֲוָה iſt von weiter Bedeutung und umfaßt neben der Gott gezollten Ehrenerweiſung auch die den Menſchen erwieſene. Ebenſo wird im N. T. das dem letzten entſprechende *προςκυνεῖν* von Gott und Menſchen erwieſener Ehre gebraucht, wogegen *γονυπετεῖν τινα* und *γονυπετεῖν ἔμπροςθέν τινος* nur eine Jeſu erwieſene Ehrenbezeugung iſt, welchem als meſſianiſchem Herrſcher *göttliche* Ehre zu erweiſen war, wenn auch nur wie Matth. 27, 29 ſpottweiſe; denn der meſſianiſche König der Juden iſt einerſeits ein Nachkomme Davids mit göttlicher Macht und göttlichen Eigenſchaften (Jeſ. 9, 5 ff. 11, 1 ff.), andrerſeits iſt Jehova ſelbſt der meſſianiſche Herrſcher,

Digitized by Google

welcher in Jeruſalem thront, und zu dem alle Völker zuſammenſtrömen (Jeſ. 2, 1 ff.). — Daß der Teufel an Jakob eine ſolche Forderung geſtellt habe, wird man nicht auffallend finden, da er ja auch Chriſtum zu gleichem Thun verſucht hat (Matth. 4, 9. 10). Hätte der Teufel Jakob wirklich überwunden, was ſeine Abſicht war, ſo hätte er erſt recht an Jakob dieſes Anſinnen geſtellt, und es iſt alſo nichts weniger als lächerlich, wenn ſich der Teufel in einen körperlichen Kampf mit Jakob einließ. Letzterer genügte jedoch der Forderung nicht, ſondern ſetzte, auch mit verrenkter Hüfte, den Kampf noch fort und beſiegte ſeinen Gegner, wie letzteres Hoſea ausdrücklich angibt, und wie wir es gleicherweiſe in dieſer Geſchichtserzählung angegeben finden werden.

Die Umſtände des Kampfes haben uns genöthigt, als erſten Sprecher im V. 27 Jakob anzunehmen, wo dann von ſelbſt der Antwortgeber der Unbekannte ſein muß. Der erſte Sprecher in V. 28 iſt aber wieder ganz offenbar derſelbe Unbekannte. Auf dieſe Weiſe jedoch ſtehen zwei Ausſprüche einer und derſelben redenden Perſon und zwar jeder mit dem einleitenden וַיֹּאמֶר unmittelbar hinter einander, nämlich die zweite Hälfte von V. 27 und die erſte Hälfte von V. 28, was auf den erſten Anblick nicht angänglich, unmöglich und unerträglich erſcheint. Doch ſo zu ſchreiben hat der Verfaſſer des Pentateuchs für keinen ſtiliſtiſchen Fehler gehalten, denn wir ſind wenigſtens im Falle, als zwei ſtiliſtiſche Parallelen anführen zu können Gen. 24, 24. 25 und Exod. 33, 19 ff. Die Natur der Sache und namentlich das Beiſpiel in Gen. 24, 24. 25 macht es deutlich, daß eine ſolche Redefügung nur dann anzuwenden iſt, wenn auf den erſten Ausſpruch nach einer Pauſe der

Sprechende einen zweiten Ausſpruch gethan hat. Eine ſolche durch Kampf ausgefüllte Pauſe in der Unterredung zwiſchen Jakob und dem Unbekannten hat aber ganz gewiß ſtattgefunden; denn die Worte im V. 27 ſind beim Aufſteigen der Morgenröthe gewechſelt, in V. 28 aber nimmt der bereits überwundene Unbekannte das Wort, und zwar, wie wir bei V. 32 ſehen werden, als ſchon die Sonne aufgegangen war.

Hat Jakob der drohenden Forderung des Unbekannten, ihm göttliche Ehre zu erweiſen und dadurch gegen Gott zu freveln, kein Gehör gegeben, ſo verſucht es der bereits überwundene Unbekannte, auf anderm Wege zum Ziele zu gelangen, nämlich den ſiegreichen Jakob ſtolz und hochmüthig zu machen, und ihn zu keckem, herausforderndem Verhalten gegen Gott zu verführen. „Dein Name, ſpricht er V. 29, ſoll nicht mehr Jakob heißen, ſondern Iſrael; denn du magſt gegen Gott kämpfen oder gegen Menſchen, ſo ſiegſt du.“ Bekanntlich legte Gott ſpäter (Gen. 35, 10) dem Jakob den Namen Iſrael bei. Schon daraus wird es wahrſcheinlich, daß dieſe Namengebung an unſrer Stelle weder von Gott, noch in ſeinem Auftrage von einem guten Engel ausgegangen ſei. Da ו nach Geſen. s. v. nro. 3 die Bedeutung oder hat, wird man von ſprachlicher Seite nichts gegen die gegebene Ueberſetzung dieſer Worte einwenden können.

Ein ſolches Wort aus dem Munde eines Unbekannten, welcher lange und hart mit Jakob gerungen, ihn ſchwer verletzt, von ihm göttliche Ehrenbezeugung verlangt hat, und endlich beſiegt worden iſt, mußte dem Jakob höchſt unerwartet und befremdend klingen, und er fragt den Un-

bekannten nach ſeinem Namen. Der abrr antwortet: „Was fragſt du nach meinem Namen?!“ und da —

Joſephus Flavius erzählt (**Antt. I. 20, 2**), daß nach dieſen Worten der Unbekannte plötzlich verſchwunden ſei — *τὸ φάντασμα ταῦτ' εἰπὸν ἀφανὲς γίνεται* —. Jakob erkennt nach V. **31** auf einmal, daß der mit ihm ringende Mann ein Elohim geweſen ſei. So erkennt Gideon durch das plötzliche Verſchwinden deſſen, der mit ihm geredet hat, daß es ein Engel Gottes geweſen ſei (Richt. **6, 21. 22**), deßgleichen Manue (Richt. **13, 20—22**). Möglicher Weiſe wird auch Jakob durch gleiches Ereigniß zu gleicher Kunde gekommen ſein. Aber wenn etwas dergleichen wirklich vorging, ſollte davon in unſerm Texte nichts angemerkt ſein? — Freilich; es iſt deutlich ausgeſprochen in den Worten וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם V. **30**. Das **Piel** בֵּרֵךְ hat nämlich auch die Bedeutung: **valedixit**, Jemanden Lebewohl ſagen, und wie wir dieſen Ausdruck gebrauchen als gleichbedeutend mit: ſich entfernen, fortgehen, abreiſen, ebenſo heißen die bezüglichen Worte in V. **30**: „Und da (d. h. als er das geſagt hatte) ſagte er ihm Lebewohl, verließ er ihn, entfernte er ſich von ihm.“ So erhält dieſe Erzählung von der Erſcheinung eines Weſens aus der Geiſterwelt ihren guten und angemeſſenen Schluß (vergl. Matth. **4, 11**. Luk. **1, 38** nebſt Richt. **6, 21** und **13, 20. 21.**). Zwar iſt in ויברך nur einfach das Fortgehen des Unbekannten ausgedrückt; aber nichts hindert uns, daſſelbe als ein ſolches zu denken, woraus Jakob mit Gewißheit ſchließen konnte, daß der Unbekannte ein Elohim ſei, nämlich mit Joſephus Flavius als ein plötzliches Verſchwinden, nach Maßgabe der beiden gleichen Fälle im Buche der Richter. — Man ſage nicht בֵּרֵךְ V. **30** könne die Bedeutung **benedixit, i. e. Vale**

dixit nicht haben, weil demſelben Worte in V. 27 die Bedeutung in **genua prostratus adoravit** gegeben worden iſt. Zwar will und werde ich niemals behaupten, daß durch den Gebrauch deſſelben Wortes in zwei ihm allerdings zukommenden Bedeutungen der Geſchichtserzählung beſondere Schönheit verliehen worden ſei, im Gegentheil iſt gerade dadurch, daß zwei in der Erzählung bald auf einander folgende Begriffe durch das gleiche Wort ausgedrückt ſind, das Verſtändniß der Stelle außerordentlich erſchwert worden — aber daß ein und daſſelbe Wort, wenn es zwei Mal bald nach einander in einem Texte vorkommt, niemals in zwei verſchiedenen Bedeutungen vorkommen *dürfe*, und darum auch nicht vorkomme, wird hoffentlich Niemand behaupten. Ich erinnere nur an die oben vorgelegte Stelle Jeſ. 49, 26, woſelbſt *in ein und demſelben Verſe* das Wort בָּשָׂר **caro**, ſo augenſcheinlich das erſte Mal in ſeiner eigentlichen, das andre Mal in metaphoriſcher Bedeutung gebraucht wird, daß es meines Wiſſens bis jetzt noch Niemanden eingefallen iſt, eine Erklärung der Stelle zu verſuchen, wornach das Wort beide Male in gleicher Bedeutung erſchiene. In dieſer Stelle des Jeſaia zwingt der Context, das Wort בָּשָׂר nicht jedes Mal in derſelben Bedeutung zu nehmen; in unſrer Stelle aus der Geneſis zwingt ebenfalls der Context, nämlich die angegebenen nähern Umſtände des Kampfes, als zweiten Sprecher in V. 27 den Unbekannten anzunehmen, und da dieſes nach den vorgelegten parallelen Stellen der Teufel war, ſo können die von ihm geſprochenen Worte nicht gut einen andern Sinn enthalten, als den in unſrer Erklärung ausgedrückten. Daß überdieß unſre Auf-

faſſung der drei letzten Worte in V. 30 dem Contexte höchſt angemeſſen iſt, liegt auf der Hand.

Ob Jakob den Namen des Ortes, an welchem der Kampf vollführt wurde, Pniel genannt habe, wie der hebräiſche Text V. 31 ſagt, oder Pnuel, wie der ſamaritaniſche Pentateuch und die Verſionen daſelbſt ausdrücken, mag vorerſt dahingeſtellt bleiben. Das jedoch iſt klar, daß Pnuel in V. 32 nicht Name des Ortes ſein könne. Denn עָבַר mit folgendem Accuſativ des Ortes heißt entweder 1) nach dem Orte hinziehen, wie Jer. 2, 10; Amos 6, 2 oder 2) am Orte vorbeiziehen, wie Richt. 3, 26; oder endlich 3) durch einen Ort ziehen, ihn durchwandern von einem Ende bis zum andern, wie Richt. 11, 29; Jeſ. 23, 10. Da nun Jakob nach beendigtem Kampfe weder das eine noch das andere that in Bezug auf den Ort des Kampfes, ſondern vielmehr von demſelben fort und zu den Seinigen ging, ſo kann Pnuel in V. 32 unmöglich Name dieſes Orts ſein. Zwar hat man geſagt, Jakob habe nicht gerade den Fleck, auf welchem der Kampf geführt wurde, ſondern zugleich auch die nächſte Umgegend Pnuel genannt; wenn er ſich nun von dem Orte des Kampfes entfernte, ſo mußte er die Umgegend des Ortes nach der einen Seite durchwandern. Das mag immerhin ſein; aber wie man z. B. von einem Fiſcher, welcher mitten vom See nach vollbrachtem Geſchäfte dem Lande zuſteuert, niemals ſagen wird pertransit oder trajicit lacum, ebenſowenig läßt das hebräiſche עָבַר eine ſolche Deutung zu. — Wenn nun aber Pnuel V. 32 nicht Name des Ortes ſein kann, weſſen Name iſt es denn?

Geſetzt, Pnuel V. 32 ſei der Name deſſen, der mit Jakob rang, des Teufels, ſo läßt ſich dieſer Vers folgen-

dermaßen überſetzen: „**Es ging ihm aber die Sonne auf, als er, wenn gleich** (quamvis) **lahm an ſeiner Hüfte, über** (auf) **den Pnuel kam,** d. h. ihn überwand“ — עָבַר mit folgendem Accuſativ heißt nämlich: über (auf) einen kommen. So kommt der Zorn Jehovas (Pſ. 88, 17), der Leidenskelch (Klagel. 4, 21) über die Sünder; auf das Haupt des Sünders ſind ſeine Sünden gekommen, und drücken ihn, daß er es nicht ertragen kann (Pſ. 38, 5); über den trunkenen Mann, der von Sinnen und ſeiner nicht mächtig iſt, iſt der Wein gekommen (Jer. 23, 9). Kommt von zwei Ringenden der eine auf oder über den andern, ſo iſt der Sieg ſein. Hat der Prophet Hoſea die Kunde, Jakob habe im Kampfe den Sieg davon getragen, aus unſrer Stelle geſchöpft, ſo kann er ſie nur aus V. 32 genommen haben, und das will ſagen: Hoſea hat das Wort Pnuel im V. 32 für den Namen des böſen Geiſtes angeſehen, und dieſes Wort iſt ſomit wirklich ein Name des Teufels. Unſre Aufgabe iſt jedoch, nachzuweiſen, was das Wort Pnuel bedeute, und ob das Wort ſeiner Bedeutung nach Name des Teufels ſein **könne.**

Namen von der Form פְּנוּאֵל giebt es eine ganze Menge, als Betuel, Metuel, Petuel, Schebuel, Schemuel, Jemuel, Kemuel und andere, ſo daß dieſe Eigennamenform als eine ziemlich beliebte erſcheint. Was iſt und was heißt der erſte Theil der Zuſammenſetzung פְּנוּ? Den Namen Gottes אֵל und יָה oder יָהוּ ſetzte Behufs Eigennamen-Bildung der Hebräer an A. **Nomina** im **status constructus**, und zwar wählte man gern den **Status constructus** mit dem **Jod compaginis** als Gabriel,

Channiel u. ſ. w. Geſenius hält פְּנוּ nun ebenfalls für einen status constructus, wie denn wirklich im Aramäiſchen אֲבוּ, אֲחוּ Form des Status constructus iſt; aber im Hebräiſchen iſt ein ſolcher Status constructus durchaus ungebräuchlich. Es gibt bekanntlich eine große Zahl von Eigennamen, welche mit אֲבִי und אֲחִי anfangen, und nur ein einziges Mal (1 Sam. 25, 18) ſteht für den ſonſt Abigail lautenden Namen im K'tib Abugail, was als Schreibfehler erſcheint. פְּנוּ läßt ſich nicht einmal als status constructus des Part. Pass. von פנה auffaſſen (Geſen. §. 74. Anmerk. 5); denn man ſieht nicht, warum die Sprache dieſes Participium nur von Verbis ל״ה, und nicht auch von andern Verben gleich häufig bei Bildung von Eigennamen gebraucht habe. **B.** Verba bald im Futurum wie יְחֶזְקֵאל, יְבֶרֶכְיָה, bald und zwar häufiger noch im Präteritum wie **Netanel**, **Gedelja**. — Es fragt ſich nun, wie man mit Verbis ל״ה verfahren ſei, wenn ſie Behufs Namenbildung vor אֵל oder יָה traten. 1) Man betrachtete das **He** als quiescirenden Buchſtaben, und ließ es als ſolchen entweder ganz fort wie עֲשָׂיָה, פְּדָיָה, חֲזָאֵל, oder ſchrieb es auch als Leſemutter hin wie עֲשָׂהאֵל. 2) Man machte das **He** ausnahmsweiſe auch lautbar und hatte neben פְּדָיָה auch einen פְּדַהְאֵל. — Nun hatte aber der Hebräer zwei urſprünglich und im Arabiſchen noch getrennte Klaſſen von Verben, die ל״י und ל״ו, in die eine Klaſſe ל״ה zuſammengeworfen. Darum wird jedes Verbum ל״ה in manchen Formen als ל״י behandelt, und man ſagt z. B. immer עָנִיתִי, mag das Wort auf עני oder ענו zurückzuführen ſein; in andern Formen dagegen erſcheinet jedes Verbum ל״ה immer als ל״ו, ſo im Infinitiv, גְּלוֹת, welcher

ſich nach Geſenius nur als Contraction aus גְלוֹת erklären läßt, analog יְכֹלֶת (können), יְבֹשֶׁת (trocknen). Wenn von עָנָה (urſprünglich ענו) das Subſtantiv עֲנָוָה (Demuth) abgeleitet wird, ſo bildete man ebenſo auch von רָאָה und עָרָה (urſprünglich ראי und ערי) einen Infinitivus רְאֹת und ein Subſtantivum עֶרְוָה. Unter ſolchen Umſtänden iſt es nicht zu verwundern, wenn der Hebräer in noch andern Formen die Verba ל״ה **promiscue** bald als Verba ל״י bald als Verba ל״ו behandelt. Dieſes iſt der Fall im **Partic. Passiv**, wo neben der Form גָלוּי auch die Form גָלוּ vorkommt, in welcher **Waw** in Schurek quiescirt, ſo daß es nach Geſenius §. 74. Anm. 5 für גָלוּו ſteht. Doch wiederholt ſich dieſer Fall auch anderwärts; denn 3) für **He** ſubſtituirte man **Jod**, und ließ es nicht in **Zere**, ſondern in **Chirek** quiesciren, wie man für גְלֵיתֶם ſprach גְלִיתֶם. So hat man neben עֲשָׂהאֵל und חֲזָאֵל auch einen עֲשִׂיאֵל und חֲזִיאֵל, ja mit Anwendung des Futuri noch einen יַעֲשִׂיאֵל und יַחֲזִיאֵל. 4) für **He** ſubſtituirte man **Waw**, und ließ es conſequent nicht in Cholem, ſondern in Schurek quiesciren. So entſtand aus פְּנָאֵל, unſer פְּנוּאֵל u. ſ. w. Daß man wirklich und in der That **Waw** ſubſtituirt habe, geht aus dem Namen הוֹדַוְיָה und הוֹדַוְיָהוּ hervor (zuſammengeſetzt aus dem Hiphil הוֹדָה und dem Gottesnamen), in welchem das **Waw** ebenſo ausnahmsweiſe lautbar gemacht iſt, wie das **He** in פְּרַהְיָה.

פָּנָה heißt **faciem vertit** und iſt eine **vox media.** Als Perſonennamen wie 1 Chron. 4, 4; 8, 25; Luk. 2, 36 iſt Pnuel gleich **ad quem deus faciem vertit, i. e. cui propitius est**; als Teufelsnamen wie hier läßt es ſich

überſetzen **a quo deus faciem vertit, i. e. cui irascitur.** Wie die Griechen ſich ſcheuten, den Namen der fürchterlichen Rachegöttinen in den Mund zu nehmen, und dieſelben ohne Furcht vor Undeutlichkeit euphemiſtiſch Eunemiden nannten, ebenſo thaten es die vorexiliſchen Juden. Sie benannten den Teufel mit den Namen der heidniſchen Götter, welche aber häufig zugleich auch Bezeichnungen des wahren Gottes ſind, oder ſie ſagten: „der, welcher gegen Jakob kämpfte,“ oder brauchten vielleicht abſichtlich das einer zweifachen Deutung fähige Wort Pnuel, und bedienten ſich überdieß noch andrer umſchreibenden Ausdrücke, welche vorzulegen hier nicht am Orte iſt.

Wie nannte nun Jakob die Gegend, in welcher er den Kampf beſtand — Pniel oder Pnuel? — Zwar mußte Jakob nach Allem, was beim Kampfe vorgefallen war, urtheilen, der gegen ihn Ringende ſei ein böſer Geiſt geweſen und hat nach Geneſ. **49, 22** ff. wirklich ſo geurtheilt; aber wenn er nach V. **31** dem Orte von dem Umſtande den Namen gegeben hat, „daß er Elohim geſehen habe von Angeſicht zu Angeſicht,“ ſo iſt es wahrſcheinlicher, daß der Ort von Jakob P n i e l, Angeſicht oder Erſcheinung eines El, nach der wörtlichen Ueberſetzung des Aquila *πρόσωπον ἰσχυροῦ* genannt worden ſei. Zwar ſagt Joſephus Flavius a. a. O. *Ἰάκωβος Φανούηλον ὀνομάζει τὸν τόπον, σημαίνει δὲ* *θ ε ο ῦ π ρ ό σ ω π ο ν* — doch dem gleich ſeinen jüdiſchen Zeitgenoſſen in aramaiſirendem Jargon radbrechenden Joſephus war freilich פְּנֵי ebenſo wie פְּנֵי ein **status constructus.**

Südlich von Succot, aber auf der Oſtſeite des Jordans lag ein befeſtigter Ort (Migdal), welcher den Namen P n u e l führte. Bei der Einnahme des Landes exiſtirte

dieſer Ort noch nicht, denn kein Ort ſolches Namens wird einem oſtjordaniſchen Stamme aſſignirt. Von Gideon zerſtört, wurde er von Jerobeam I. wieder aufgebaut (Richt. 8, 8 ff. 1 Kön. 12, 15). Haben die Iſraeliten dieſen Ort angelegt, und haben ſie ihn, wie es den Anſchein hat, in der Gegend angelegt, wo Jakob ſeinen Kampf beſtand, ſo hat der Ort mit Rückſicht auf die Geneſ. 32 erzählte Geſchichte ſeinen Namen erhalten. Mit dieſem Namen hat es folgende Bewandtniß. Wie der Grieche mit Weglaſſung von *οἶκος* oder *οἰκία* ſagt: *εἰς Πλάτωνος, ἐν Ἀΐδου*, ebenſo iſt es dem Hebräer erlaubt, in Ortsnamen בֵּית auszulaſſen. Für **Bet-Baal-Meon** ſagt er auch **Baal-Meon**, für das gewöhnliche **Betania** ſagt Jeſaja **Ania**, und umgekehrt für das gewöhnliche **Gilgal** ſteht auch **Bet-Gilgal**. Daher kommt es, daß viele Götzennamen auch Städtenamen ſind, wie **Baal-Gad**, **Baal-Hamon**, **Baal-Chazor** und andere. In der Gegend, welche Jakob Pniel, Erſcheinung oder Angeſicht des El, nannte, bauten ſeine ſpätern Nachkommen einen feſten Ort mit Namen Pnuel, vollſtändig Bet-Pnuel, Teufelshauſen, und da es ein **Migdal** war, Teufelsthurm.

So wäre denn die Arbeit zu Ende. Was ſich gleich zu Anfang bei Erklärung von Geneſ. 49, 22 ff. herausſtellte, daß nämlich der mit Jakob Ringende ein böſer Geiſt geweſen ſei, das hat ſich auch in Geneſ. 32, 24 ff. als probehaltig erwieſen. Zum Schluſſe erlaube ich mir nur noch, auf das ſpekulative Moment, welches in der erörterten Thatſache liegt, mit zwei Worten aufmerkſam zu machen.

Digitized by Google

Als das Menſchengeſchlecht in ſeinen Stammeltern ſich für oder wider Gott frei entſchließen ſollte, und wiederum als der Erlöſer öffentlich auftreten wollte, erſcheint nach Ausſage der Schrift und dem Glauben der Kirche der Teufel als Verſucher. Zwiſchen Adam mit ſeinem ſündigen Geſchlechte und Chriſtus mit ſeinen Heiligen (der Kirche), tritt nun Abraham und das altteſtamentliche Volk Gottes als Mittelglied. Dieſes Volk wurde nach der Lehre Pauli von Gott erwählt, daß in ihm einerſeits die Anerkenntniß der menſchlichen Sündhaftigkeit verbliebe und andrerſeits die Hoffnung einer Erlöſung aus allem Ungemach der Sünde wach erhalten würde. Wenn nun Jakob, von deſſen ſämmtlichen Nachkommen Niemand mehr wie Eſau der dem Abraham gethanenen Verheißung verluſtig gehen ſollte, zur Abtrünnigkeit von Gott verleitet worden wäre, dann wäre der Plan Gottes zur Erlöſung des menſchlichen Geſchlechts vereitelt geweſen. Des Teufels Geſchäft aber iſt es, Gott zu widerſtreiten, und darum hat er mit Jakob gerungen. Seine Endabſicht aber war, den überwundenen Jakob zum Abfall von Gott zu bringen. Daß Jakob widerſtand und ſelbſt mit verrenkter Hüfte, nach menſchlichem Ermeſſen ſeine Beſiegung vorausſehend, vor dem Teufel nicht auf die Knie fiel und ihn anbetete — Gott ſei Dank dafür.

Lic. theol. Krüger,

Docent der Theologie am Lyceum Hoſianum in Braunsberg.

II.

Recenſionen.

1.

Lehrbuch der kathol. Dogmatik. Von Dr. **F. X. Dieringer,** ordentl. öffentl. Profeſſor der katholiſchen Theologie an der Univerſität Bonn. Mainz, Verlag von Kirchheim, Schott und Thielmann. 1847. XII und 688 in 8. Preis 4 fl. 40 kr.

Es gehört unläugbar zu den erfreulichſten Erſcheinungen der jüngſten Zeit, daß außer den zahlreichen Produkten der katholiſchen Literatur in verſchiedenen Richtungen auch mehrere Darſtellungen der katholiſchen Dogmatik in kurzen Zwiſchenräumen an das Licht traten; denn es liegt darin der thatſächliche Beweis nicht nur von einer regen Beſtrebſamkeit der katholiſchen Theologen in wiſſenſchaftlicher Hinſicht, ſondern auch von ihrer lebendigen und gläubigen Theilnahme an den Lehren ihrer Kirche. Dieſen Darſtellungen ſchließt ſich nun auch das ebengenannte Lehrbuch des Herrn Dr. Dieringer auf eine würdige und ſelbſtſtändige Weiſe an, und die gegenwärtige Anzeige hat es ſich aus dieſem Grunde vorgenommen, beſonders die

Eigenthümlichkeiten dieſes Werkes den Leſern unſerer Zeitſchrift vorzuführen.

In dieſer Beziehung iſt zuvörderſt hervorzuheben, wie ſich der Verfaſſer den inhaltlichen Umfang oder das eigentliche Gebiet der Dogmatik gedacht und demgemäß ihre Darſtellung ausgeführt hat. Er äußert ſich darüber in der Vorrede folgendermaßen: nachdem er zuerſt ſeinen Grundgedanken angegeben, daß nämlich die Dogmatik eine poſitive theologiſche Wiſſenſchaft ſei, und zwar die Wiſſenſchaft der Conſtruction des kirchlichen Lehrbegriffs, wie derſelbe von der Kirche ſelbſt feſtgeſtellt, oder doch aus den Quellen der Kirchenlehre mit Sicherheit zu ermitteln iſt, ſetzt er bei: „dieſem Gedanken gemäß konnte es mir keinen Augenblick zweifelhaft ſein, daß die Wiſſenſchaft der Dogmatik ihre Aufgabe verfehle, wenn ſie entweder in Dogmengeſchichte, oder in Apologetik, oder in ſpeculative Philoſophie auslaufe. Dieſe ſämmtlichen Wiſſenſchaften haben ihre Berechtigung; aber eine mindeſtens eben ſo begründete hat die Dogmatik als wiſſenſchaftliche Darſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs, und je weniger ſie vor ihrer eigentlichen Aufgabe die Flucht ergreift und etwas Anderes zu ſein trachtet, als ſie eigentlich von Hauſe aus ſein ſoll und will, um ſo entſchiedener wird ſie auch ihre Eigenthümlichkeit zur Geltung bringen können, ohne darum dem apologetiſchen, geſchichtlichen und philoſophiſchen Intereſſe ſich zu entfremden.“

Die ſo determinirte Erklärung des Herrn Verfaſſers iſt zwar, wie man ſieht, gegen mögliche oder wirkliche Mißgriffe in Verbindung apologetiſcher, kirchenhiſtoriſcher und philoſophiſcher Elemente mit den Dogmen der Kirche gerichtet; aber deßungeachtet werden viele Dogmatiker,

unter welchen auch Referent, mit voranſtehender Aeußerung nicht einverſtanden ſein, ſchon aus dem Grunde nicht, weil es eine Verbindung jener Elemente mit der Dogmatik geben kann und gibt, ohne daß dieſe ihre Aufgabe verfehlen oder in die ihr verwandten Wiſſenſchaften auslaufen müßte. Oder hat es der poſitiven Behandlung der chriſtlichen Dogmen Eintrag gethan, wenn die ältern Dogmatiker bis auf Klüpfel der Darſtellung ihrer Wiſſenſchaft eine apologetiſche Einleitung (Prolegomena) zu Grund legten? Mit philoſophiſchen Speculationen wurde allerdings die Sache manchmal übertrieben, oder auf eine pedantiſche Art getrieben; aber die Nothwendigkeit einer ſpeculativen Durchdringung der Dogmen hat der wiſſenſchaftliche Hr. Verfaſſer ſelbſt anerkannt, indem er z. B. ſeiner poſitiven Darſtellung der Trinitätslehre eine ſpeculative Beleuchtung und Begründung beigegeben hat. Endlich kann die poſitive Dogmatik alles und jedes Dogmengeſchichtlichen nicht entbehren — ſelbſt nach der Definition des Hrn. Verfaſſers, nach welcher ſie iſt die Wiſſenſchaft der Conſtruction des chriſtlichen Lehrbegriffs, wie derſelbe von der Kirche ſelbſt feſtgeſtellt oder doch aus den Quellen der Kirchenlehre mit Sicherheit zu ermitteln iſt; ſie hat demnach anzugeben, wie und wann die Kirche ſich über ihre Dogmen ausgeſprochen, dieſelben feſtgeſtellt habe; d. h., die Dogmatik enthält nothwendig auch die Symbole der Kirche und andere dieſen gleichkommende dogmatiſche Beſtimmungen, und weil dieſe in ſcharf bezeichnenden Ausdrücken abgefaßten dogmatiſchen Beſtimmungen nicht wohl verſtanden werden können ohne die heterodoren Gegenſätze, durch welche ſie hervorgerufen wurden, ſo gehen ſelbſt die letztern in die Dogmatik ein, gleichſam

als ihre Nachtſeite. Und dies ſind — nebſt den Kirchenvätern — die hiſtoriſchen, dogmengeſchichtlichen Elemente der Dogmatik, in welchen der durch das Organ der Kirche göttlich vermittelte Lehrbegriff erkannt wird; es hat aber, da Chriſtus und der heilige Geiſt in der Kirche durch Menſchen wirken, der kirchliche Lehrbegriff auch eine menſchliche Vermittelung in der Thätigkeit aller derer, welche ſich bei der Feſtſtellung einzelner Lehren irgendwie betheiligt haben; dieſe menſchliche Thätigkeit iſt Gegenſtand der Dogmengeſchichte im gewöhnlichen Sinne, von welcher übrigens Referent die Anſicht hat, daß ſie nach dem katholiſchen Prinzip ihren Platz in der Kirchengeſchichte, und zwar **primo loco** habe. Referent, welcher gegen ſubjective Anſichten gerne tolerant iſt, würde an der des hochgeſchätzten Hrn. Verfaſſers ohne Bemerkung vorübergegangen ſein, wenn ſie ohne Einfluß auf ſeine objective Darſtellung geblieben wäre; dieß iſt jedoch nicht der Fall; zum Belege verweiſe ich auf die Darſtellung der Trinitätslehre; hier vernehmen wir z. B. über die Gottheit des Sohnes aus dem hochwichtigen nicäniſchen Symbolum nichts als die Worte: **deum de Deo**, S. 125. Aehnliches in Beziehung auf den heiligen Geiſt; überhaupt ſind die kirchlichen Belege für die Trinitätslehre faſt nur aus dem athanaſianiſchen Symbolum genommen, welches zwar von der Kirche angenommen, aber nicht wie die älteren von ihr ausgegangen iſt; von den häretiſchen Antitheſen kommt hier nichts vor, wohl aber öfters Privatmeinungen der Kirchenväter, welche nach des Verfaſſers Abgränzung in die Dogmengeſchichte gehörten.

Der Verfaſſer wird freilich erwiedern: leſt meine Dogmengeſchichte, dort werdet ihr die kirchlichen Symbole

und die Ketzereien ausführlich entwickelt finden. Das mag gut ſein für die Folgezeit, wenn dieſe Dogmengeſchichte erſchienen ſein wird, für jetzt werden die Leſer des vorliegenden Werks zur vollſtändigen Darſtellung der katholiſchen Dogmen noch immer etwas vermiſſen. Aber auch das Vorhandenſein ſeines oder eines andern Lehrbuches der Dogmengeſchichte vorausgeſetzt, bleibt es immer richtig, daß es ſowohl im Intereſſe der Wiſſenſchaft als der Studirenden und der Leſer überhaupt liegt, das ganze Syſtem einer poſitiven Wiſſenſchaft in einer Darſtellung beiſammen zu haben.

Von der äußern Umſchreibung wenden wir uns zu der innern Gliederung, welche der Verfaſſer ſeiner Darſtellung zu Grund gelegt hat. Die Grundabtheilung des ganzen dogmatiſchen Stoffes folgt naturgemäß der aus der Idee Gottes fließenden Unterſcheidung ſeiner Immanenz und ſeiner Offenbarung nach außen: daher enthält der erſte Theil die Lehre von dem Einen dreiperſönlichen Gott, der zweite die Lehre von der freien Wirkſamkeit des Einen dreiperſönlichen Gottes. — In jenem wird zuerſt von dem Daſein Gottes und dem Glauben an ihn gehandelt, wo drei verſchiedene Richtungen deſſelben unterſchieden werden: einen Gott glauben (credere Deum) drückt einfach nur die Anerkenntniß des Daſeins Gottes aus, ihr ſteht der Unglaube als Atheismus und der falſche Glaube als Polytheismus gegenüber: Gott glauben (credere Deo) drückt zunächſt nur die Ueberzeugung von der Wahrhaftigkeit Gottes aus, es iſt aber dabei ſowohl das Daſein Gottes vorausgeſetzt, als auch ſeine Offenbarung an den Menſchen in dogmatiſchen Ausſprüchen und praktiſchen Geboten als Lebensgeſetzen des Menſchen, wobei es jedoch unentſchieden

bleibt, ob ſich der letztere auf die Erfüllung derſelben einlaſſe, wenigſtens in dieſer Erfüllung ausharre; endlich an Gott glauben (credere in Deum) heißt, ſich ganz und gar an den daſeienden und wahrhaftigen Gott hingeben, und in der entſprechenden Liebe die Ueberzeugung bethätigen. In dieſem Sinne ſei das kirchliche Bekenntniß ihres Glaubens zu nehmen, der nicht bloße Sache der Intelligenz, ſondern eine durch die Gnade in den Menſchen erweckte und begründete Angelegenheit des Herzens und aller geiſtigen Kräfte iſt. — In der Lehre vom göttlichen Weſen wird die Idee des abſoluten Geiſtes zu Grund gelegt, das abſolute Weſen dieſes Geiſtes aus der Natur des Abſoluten als der realen Negation aller Beſchränktheit und Endlichkeit entwickelt, und nach der Erklärung der bibliſchen Namen Gottes ſeine Eigenſchaften unter den Kategorien des abſoluten Seins, der abſoluten Kraft, der abſoluten Intelligenz und des abſoluten Lebens dargeſtellt; was aber alle dieſe Momente in ſich beſchließt, iſt die Perſönlichkeit. — Das dritte Hauptſtück handelt von der Dreiperſönlichkeit Gottes. Der Verfaſſer legt hier ſeinem ausgeſprochenen Prinzip gemäß zuerſt die Kirchenlehre in ihren zwei Grundgedanken dar: das Eine untheilbare göttliche Weſen ſubſiſtirt ewig in drei weſensgleichen göttlichen Perſonen — und dieſe drei göttlichen Perſonen ſind nicht drei Götter, ſondern nur Ein Gott; in dem Letztern liegt, daß die drei göttlichen Perſonen gleich ewig und gleich weſentlich, daß jede in dem Vollbeſitz der göttlichen Eigenſchaften, darum auch nicht außereinander, ſondern ineinander, d. h. unter einander geeinigt ſeien; aus dem Erſtern aber folgt, daß die drei göttlichen Perſonen nicht blos drei verſchiedene Namen noch Er-

ſcheinungsweiſen des Einen göttlichen Weſens zu nennen, vielmehr ihre Dreiheit eine wahre Dreifaltigkeit der Perſonen ſei, die ſich nicht blos äußerlich, ſondern auch innerlich, und nicht blos formaliter, ſondern realiter, obgleich nicht ſubſtantialiter von einander unterſcheiden, daher auch jeder ihre eigenthümliche Selbſtmanifeſtation an die Welt zukommt. Auf die Auseinanderſetzung dieſer kirchlichen Elementarlehre folgt dann der bibliſche Nachweis — I. Der göttlichen Dreieinigkeit oder der Einheit des göttlichen Weſens in der Dreiheit der Perſonen; II. Der göttlichen Dreifaltigkeit in den Perſonen. In dieſer ganzen Darſtellung iſt der Verfaſſer rein poſitiv verfahren, doch hat er, wie ſchon bemerkt wurde, der poſitiven Darſtellung eine ſpeculative Beleuchtung und Begründung angehängt, weil in der kirchlichen Literatur frühzeitig Erklärungs- und Begründungsverſuche über die Trinitätslehre hervortreten, von welchen der Dogmatiker nicht völlig Umgang nehmen dürfe, ſowohl wegen des dogmengeſchichtlichen Intereſſes, als auch darum, weil beiderlei Verſuche dazu dienen, den kirchlichen Lehrbegriff deutlicher zu machen und den Zuſammenhang der übervernünftigen Wahrheit noch mehr an das Licht zu ſtellen; denn die Erklärungsverſuche haben den Zweck, den Sinn der göttlichen Geheimniſſe dem menſchlichen Verſtande näher zu bringen, ſie als mögliche, dem vernünftigen Denken nicht widerſprechende Wahrheiten zu begreifen: durch die Begründungsverſuche aber will der menſchliche Geiſt ſie in ihrer innern Nothwendigkeit, in ihrem Nichtandersſeinkönnen einſehen lernen. Inſofern nun bei dieſen Verſuchen der Charakter der übervernünftigen Wahrheiten, oder das Geheimniß vorausgeſetzt wird und erhalten werden ſoll,

können ſie ſich nur ſtützen entweder auf die **Aehnlichkeit** des Endlichen mit dem Abſoluten, wie in den Erklärungsverſuchen, oder auf den Gegenſatz beider, wie in den Begründungsverſuchen; eine ſolche Aehnlichkeit läßt ſich nun allerdings auffinden in einem trinitariſchen Verhältniß des Endlichen ſowohl in Beziehung auf ſeine weſentlichen Daſeinsformen — Natur, Geiſt, Menſch — als in Beziehung auf die Einheit der Welt in dieſer Triplicität ihres realen Daſeins; aber in allen Vergleichungen dieſer Art wird immer gratis vorausgeſetzt, dem Unperſönlichen im geſchöpflichen Daſein entſpreche auf dem Gebiete des abſoluten Geiſtes das Perſönliche. Nach dem Gegenſatze wird das trinitariſche Verhältniß in Gott aufgefaßt als ein Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt, als ſeine ewigen und nothwendigen Beziehungen zu ſich ſelbſt, entweder in der Form ſeiner dreifachen Selbſtſetzungen, oder in der genetiſchen Entwickelung des göttlichen Selbſtbewußtſeins, wie es von Ewigkeit in ſich ſelbſt beſtand, oder mit einer Aenderung des Ausdrucks, als Expoſition des ewigen Sichſelbſtanſchauens Gottes, nicht im Bilde, ſondern in objectiver Wirklichkeit, was alles weiter erklärt wird.

In der Darſtellung der Lehre von der freien zeitlichen Wirkſamkeit des Einen dreiperſönlichen Gottes, welche den zweiten Theil der Dogmatik bildet, iſt dieſelbe rein poſitive Methode wie im erſten Theile befolgt; denn nach einigen einleitenden Bemerkungen über die Zweckbeziehung der freien zeitlichen Wirkſamkeit Gottes fragt der Verf. ſogleich: welche Thatſache und welche Lehre in der Offenbarung durch Chriſtus als das Centrum aller übrigen daſtehe, ſo daß die ganze Gliederung des dogmatiſchen Stoffes von ihr ausgehen

müſſe? Und er antwortet: dieſe Thatſache iſt die Erlöſung durch Chriſtus, und hieraus die Lehre, daß durch ihn die Erlöſung der Creatur vollzogen ſei. Dies wird nun aus den eigenen Erklärungen Chriſti, aus dem ſummariſchen Inhalt der apoſtoliſchen Predigt und dem Bekenntniſſe der Kirche bewieſen, und dann noch weiter gezeigt, wie nach der Lehre des neuen Teſtaments das durch Chriſtus vollbrachte Erlöſungswerk in ſeinem Complex als eine That des dreiperſönlichen Gottes zu betrachten ſei, an welcher jede einzelne göttliche Perſon den ihrem ewigen Verhältniß entſprechenden Antheil hat, woraus ſich unmittelbar die Eintheilung des zweiten Haupttheils von der zeitlichen Wirkſamkeit des Einen dreiperſönlichen Gottes ergibt. Der Verfaſſer nimmt aber doch noch auf einige Bedenklichkeiten Rückſicht, welche gegen ſeine Gliederung des dogmatiſchen Stoffes erhoben werden könnten, und darunter hat allerdings die erſte ein ziemlich ſcheinbares Gewicht, nämlich daß das göttliche Erlöſungswerk die Sünde zu ihrer Vorausſetzung habe, dieſe aber die freie That der Menſchheit ſei, und in dieſer Weiſe die freie Wirkſamkeit Gottes durch die zufällige Handlungsweiſe der Menſchen beſtimmt erſcheine. Der Verf. antwortet hierauf, daß die Zweckbeziehung der göttlichen Wirkſamkeit als unabhängig von allen Bedingungen und Vorausſetzungen betrachtet werden müſſe, welche im Weſentlichen ſich überall gleich bleibe, ſo verſchieden auch die Zuſtände der Geſchöpfe ſein mögen; wenn daher die göttliche Wirkſamkeit unter Vorausſetzung der Sünde in den Erweiſen der göttlichen Liebe eine erlöſende ſei, ſo würde ſie dieſen Charakter auch ohne jene Vorausſetzung haben, obgleich das Geſchöpf eben nicht von der Sünde erlöst werden

müßte, was von dem Verfaſſer noch weiter ausgeführt wird. Referent, welcher die Prämiſſe zugibt, würde den Schluß ſo gefaßt haben: da das Beſtimmende in Gott nur ſeine Liebe zu dem Geſchöpf ſein kann, und dieſe ihn urſprünglich zur Erſchaffung beſtimmt habe, ſo ſei ſie unter Vorausſetzung der Sünde auch erlöſende Liebe geworden. Das zweite Bedenken, daß ſich zwar wohl die Wirkſamkeit des Sohnes und heiligen Geiſtes als eine erlöſende begreifen laſſe, nicht aber jene des Vaters, iſt ohne Grund; denn der Vater iſt es ja, der den Sohn zum Zwecke der Erlöſung in die Welt ſendete (Joh. 3, 16), er iſt es auch, der den Paraklet, den Geiſt der Wahrheit, ſendet (ebend. 14, 16. 17; 15, 26), das Werk beider iſt alſo auch das Werk des Vaters, und zwar in primitiver Weiſe, und darum heißt es auch, daß Alles durch den Sohn und in Beziehung auf ihn erſchaffen worden; es wird mit einem Worte die Erlöſung von der Liebe und dem vorherbeſtimmenden Willen des Vaters primitiv abhängig gemacht, und hierin liegt ſchriftgemäß ſein Antheil an derſelben, was mehr iſt als eine Wirkſamkeit zur Grundlegung und Vorbereitung der Erlöſung, wie es im Buche ausgedrückt iſt; wenigſtens kann die Schöpfung als Akt Gottes nicht unter dieſe Benennung fallen, da ſie für ſich ein abſoluter Akt iſt, und man nicht ſagen kann, Gott habe die Welt geſchaffen, um ſie erlöſen zu können. Doch **in verbis simus faciles**, und in der Sache bin ich mit dem Verf. einverſtanden, und ſetze mit Vergnügen bei, daß die aus der beſprochenen Idee abgeleitete Diſpoſition des ganzen zweiten Theils der Dogmatik höchſt einfach, natürlich und lichtvoll, und alle beſondern Abſchnitte in einem innern

Zuſammenhange, mit Einſchluß der Lehre von der Kirche, und jeder an ſeinem Ort erſcheint.

Demgemäß wird unter der Aufſchrift: die Wirkſamkeit des Vaters zur Grundlegung und Vorbereitung der Erlöſung — gehandelt in drei Abſchnitten, zuerſt von der Weltſchöpfung oder der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes und dem geſchöpften Daſein, d. h. den Klaſſen der Geſchöpfe; hierauf von der Vermittelung des Weltlebens durch Gott dadurch, daß er durch ſeine fürdauernde Wirkſamkeit das geſchöpfliche Daſein erhält und durch ſeine Fürſorge regiert; die Erhaltung der Welt beruht in ihrem tiefſten Grunde in der Permanenz des göttlichen Willens, daß das Seiende Beſtand habe, ihre Regierung aber auf der freien Wirkſamkeit Gottes, ſie ihrem Endzwecke entgegen zu führen; weil aber das geſchöpfliche Daſein in dreierlei Sphären beſteht, deren zwei des Geiſtes und ſomit der Freiheit theilhaftig ſind, ſo ſpaltet ſich auch die Frage nach der göttlichen Weltregierung in die zwei Anſchauungsweiſen der unfreien und der freien Creatur, und da Gott über die erſte unbedingt ſchaltet, ſo führt die zweite Anſchauungsweiſe nothwendig auf die Lehre von der Vermittelung des höhern Lebens der vernünftigen Geſchöpfe; dieſe wird dann dargeſtellt in der zweifachen Beziehung auf die urſprüngliche Begründung von Seite Gottes, und die Wendung, welche das höhere Leben durch den Gebrauch und Mißbrauch der Freiheit nahm, und es folgt die Lehre von dem Urſtande der reinen Geiſter und dem Abfalle eines Theils derſelben nebſt den Folgen ihres Abfalls; ebenſo die Lehre vom Urſtande des Menſchen, ſeiner Prüfung und ſeinem Abfalle; beide Artikel in ſehr gedrängter, aber klarer Darſtellung. Damit ſchließt das erſte Hauptſtück von der

Wirkſamkeit des Vaters zur Grundlegung der Erlöſung, das zweite handelt von der eigentlichen Vorbereitung derſelben.

Es könnte auffallen, daß unter den Vorbereitungsanſtalten zur Erlöſung zuerſt die Folgen und Strafen des Abfalls und die Erbſünde aufgeführt werden; einmal weil dieſe Folgen eben als ſolche im engſten Zuſammenhange mit dem Abfalle ſelbſt ſtehen, und daher ihre Stelle in demſelben Abſchnitte mit ihm haben ſollten; ſodann weil die Wirkungen der Urſünde und Erbſünde durch ihre Entwickelung die Menſchheit immer weiter von der Erlöſung wegzuführen, ſie unfähiger dafür machen zu müſſen ſcheinen. Indeſſen iſt die erſte Bemerkung von keinem Gewicht, weil die Folgen der ſündhaften Urthat, wenn auch unter einer andern Aufſchrift, unmittelbar auf dieſe folgen; den Sündenfall der Menſchheit aber ſammt ſeiner Entwickelung nicht nur als ein **antecedens**, ſondern ſelbſt als eine Vorbereitung auf die Erlöſung aufzufaſſen, nöthigt uns ſchon die Thatſache, daß Gott eben jenen Sündenfall in den Plan ſeiner Weltregierung aufgenommen hat in Verbindung mit den wahren Begriffen von ſeiner Weisheit und Macht; die Schrift ſelbſt ſpricht ſich darüber auf vielfache Weiſe aus, und ein tieferes pſychologiſches Eingehen auf das fragliche Verhältniß gelangt zu demſelben Reſultate. Der Verfaſſer bezeichnet daher mit Recht den Zuſtand der Menſchheit nach dem Fall als einen durch Gott geordneten, und ſomit als das erſte Moment in der Vorbereitung der Erlöſung, was S. 311—326 weiter auseinandergeſetzt wird. Dieſem erſten Moment werden dann die poſitiven, in der Geſchichte der Offenbarung vorliegenden Anſtalten angeſchloſſen, das moſaiſche Geſetz, der

moſaiſche Cultus, der Prophetismus des alten Bundes überhaupt, und im Beſondern die auf den Meſſias ſich beziehenden Verheißungen, als die beſtimmte, concrete Perſon, durch deren Erſcheinung und Thätigkeit die Erlöſung des Menſchengeſchlechts vollzogen werden ſoll.

Die zweite Abtheilung, in welcher die Vollbringung der Erlöſung durch Gott den Sohn dargeſtellt wird, zerfällt von ſelbſt in die zwei Momente — von der Perſon des Erlöſers und von ſeinem Werke, wie auch in dem Bekenntniß der Kirche dieſe beiden Momente als die Fundamentalpunkte in der gleichen Ordnung erklärt ſind. — Die Perſon des Erlöſers wird zuerſt in der Centralanſchauung des alten und neuen Teſtaments erfaßt, und nach allen Beziehungen erwieſen, daß der Meſſias der Verheißungen in dem hiſtoriſchen Chriſtus des neuen Teſtaments wirklich erſchienen ſei, — §. 63. 64; worauf dann die bibliſchkirchliche Lehre von der Gottheit des Erlöſers Jeſu Chriſti §. 67—75, von ſeiner Menſchheit §. 76—80, und der hypoſtatiſchen Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſtus §. 81—84 folgt. Der Verfaſſer läßt auch hier ſeinem Grundſatz gemäß das kirchliche Bekenntniß in den Symbolen über die bemerkten Lehrſtücke vorangehen, und die bibliſchen Beweiſe für dieſelben folgen; die letztern ſind beſonders in Beziehung auf die Gottheit Chriſti vollſtändig und klar entwickelt, nur möchte die Bezeichnung der bekannten communicatio idiomatum §. 83 mit der Formel: der hypoſtatiſche Monismus und der weſentliche Dualismus eine Undeutlichkeit enthalten, da in dem Worte nach dem wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauche mehr liegt, als die dogmatiſche Doctrin an dieſem Ort ausſagen will, aber bei der Dar-

ſtellung des kirchlichen Bekenntniſſes wird wenigſtens der Leſer die verſchiedenen häretiſchen Gegenſätze wieder vermiſſen, durch deren Kenntniß das volle Verſtändniß der kirchlichen Begriffsbeſtimmungen bedingt iſt, ein Verſtändniß, welches freilich der Lehrer in ſeinen mündlichen Vorträgen ergänzen kann. Zu rühmen iſt endlich, daß bei allen drei Abtheilungen dieſes Hauptſtückes nachgewieſen wird, welche Bedeutung ſowohl die Gottheit und Menſchheit für ſich, als auch ihre hypoſtatiſche Einheit für das Erlöſungswerk Chriſti haben.

Das Werk des Erlöſers wird in den drei Hauptgeſichtspunkten — Beamtungen nennt ſie der Verfaſſer — aufgefaßt und dargeſtellt, wie ſie in dem dreifachen Amte des Meſſias prophetiſch vorgebildet, und in der Geſchichte der Wirkſamkeit des Erlöſers zur Erſcheinung gekommen ſind. Zuerſt nämlich brachte Chriſtus die Lehre vom Reiche Gottes zum Vortrage und erfüllte damit das Amt des Propheten; ſodann gieng er in die Stellvertretung ein, und leiſtete durch ſein Leiden und Sterben Genugthuung für die Sünden der Menſchheit, womit er den hohenprieſterlichen Dienſt zur Erfüllung brachte, endlich aber nahm er nach Ueberwindung aller feindſeligen Mächte Beſitz vom Throne ſeiner Herrlichkeit, und vollendete die Sendung des Königs. — Bei dem Lehramte des Erlöſers iſt die Hauptſache, zu zeigen, in welchem ſpeciellen Zuſammenhange die Lehre Chriſti mit ſeinem Erlöſungswerke ſtehe; dieſer Zuſammenhang iſt darin begründet, daß der Irrthum wie die Sünde Folge des Abfalls iſt und beide ſich gegenſeitig bedingen, indem alſo Chriſtus den Irrthum durch Verkündung der göttlichen Wahrheit aufhebt, hebt er damit auch die Sünde in einer ihrer weſent-

lichſten Quellen auf, was ſofort von der Beziehung der Lehre Chriſti zur Gerechtigkeit, zur Natur des intelligenten Geiſtes, in ſeinen theoretiſchen und praktiſchen Intereſſen, und zur Fortentwickelung und Vollendung des Offenbarungslebens — in dem prophetiſchen Theile der Lehre gezeigt wird. In der hoheprieſterlichen Wirkſamkeit oder dem Verſöhnungsamte des Erlöſers werden als die Hauptmomente entwickelt: die Bedeutung des Amtes, die Freiheit Chriſti in dieſem Werke und deſſen Verdienſtlichkeit, die ſtellvertretende Bedeutung und die Vollkommenheit des Werkes, unter welchem Ausdrucke der Referent alle Bedingungen zuſammenfaßt, unter denen überhaupt das Erlöſungswerk als ein allſeitig vollzogenes erkannt werden muß, alſo zunächſt ſein abſoluter Werth nach der Perſon des Erlöſers, ſodann das Ueberfließende des Verdienſtes in der Genugthuung, was durch das Verhältniß der Leiſtungen zu dem Verſchulden erläutert wird, die allſeitige Wirkſamkeit, indem dieſe ſich nicht an dieſen und jenen einzelnen Akt knüpft, ſondern alle Momente der freiwilligen Selbſterniedrigung des göttlichen Logos umfaßt; die Bedeutung des vollkommenſten verſöhnenden Opfers, und endlich die Univerſalität oder die Erſtreckung dieſes Opfers auf das Heil der ganzen Welt. Zum Schluſſe dieſes Abſchnittes widmet der Verfaſſer gegen ſeine Gewohnheit der Darſtellung der kirchlichen Verſöhnungstheorie und der häretiſchen Gegenſätze einen eigenen Paragraphen, in welchem aus dem Grundſatze, daß die Verſöhnungslehre ſich überall nach der Vorſtellung richten müſſe, welche man ſich von der Sünde und der Stellung des Sünders zu Gott macht, in kurzer, aber lichtvoller Entwicklung gezeigt wird, wie aus der manichäiſch-gnoſtiſchen Weltanſchauung die

Irrlehren in Betreff der Perſon des Erlöſers und der Natur des Erlöſungswerkes, aus der einſeitigen Auffaſſung des Urſprungs der Sünde im gefallenen Menſchen das pelagianiſch-rationaliſtiſche Läugnen der Erbſünde und der eigentlichen Erlöſung, endlich aus der Fuſion der gnoſtiſchen und pelagianiſchen Anſicht die Lehre des modernen, chriſtlich ſein wollenden Pantheismus habe hervorgehen müſſen, welcher Pantheismus die Sünde ſelbſt als ſolche, und alle aus ihr fließende Conſequenzen aufhebt. — In dem dritten Abſchnitte von der königlichen Wirkſamkeit Chriſti tritt die Kehrſeite ſeiner Erſcheinung im Stande der Erniedrigung hervor, es werden daher zuerſt die einzelnen Momente des Contraſtes aufgeführt, hierauf gezeigt, wie Chriſtus die Folgen der Sünde für die ganze Menſchheit bewältigt, und ſowohl durch ſeine Eigenſchaft als neuer Stammvater unſeres Geſchlechts, wie durch ſeine göttliche Sendung das Recht erworben habe, der Geſetzgeber des neuen Bundes zu werden, und fortwährend unſer Vertreter bei dem Vater zu bleiben. Was Referent an dieſem Orte vermißt hat, iſt einestheils die Vervollſtändigung der Idee des Reiches Chriſti durch ſeine Herrſchaft über die höhern Geiſterordnungen, von welcher in mehr als einer Stelle des neuen Teſtaments die Rede iſt, anderntheils die Erwähnung der ſo oft vorkommenden Formel vom Reiche Gottes, welche gerade an dieſem Orte ihre Expoſition am füglichſten hätte finden können.

An die Lehre von der Erlöſung wird im dritten Hauptſtück die Lehre von der Gnade des Erlöſers angeſchloſſen; ein innerer Grund für dieſen Anſchluß wird §. 99 nicht angeführt, der Verf. ſagt blos: nächſt der Lehre von der Perſon Chriſti iſt der Artikel von der gött-

lichen Gnade im kirchlichen Leben am meiſten zur Verhandlung gekommen. Die dadurch veranlaßten kirchlichen Beſtimmungen laſſen ſich aber in zwei Klaſſen ordnen, ſolche, welche den Begriff und das Weſen der Gnade, und ſolche, welche ihre Wirkſamkeit im Menſchen betreffen, u. ſ. w. In dieſer blos äußern Auffaſſung wird denn auch im erſten Abſchnitte die Lehre vom Weſen der Gnade entwickelt, der Begriff oder vielmehr die Bedeutung des Wortes etymologiſch beſtimmt, und hieraus zuerſt die Unterſcheidungen der göttlichen Gnade im Allgemeinen, ſodann in ihren ſpeciellen Beziehungen als Erlöſungsgnade abgeleitet: Wenn nun manche Leſer dieſe Form der Behandlung nicht genügend finden dürften, ſo würde man ſich doch irren, wenn man daraus den Schluß ziehen wollte, der Verf. kenne keinen innern Zuſammenhang beider Lehrſtücke, er kennt ihn wohl und kommt auf ihn, wenn auch erſt ſpäter, zu ſprechen; im zweiten Abſchnitt nämlich, welcher von der Wirkſamkeit der Gnade handelt, wird das Verhältniß der Gnade zum Werke Chriſti mit den Worten beſtimmt: die Gnade iſt uns durch Chriſtus erworben, damit wir durch ihre Energie perſönlichen Antheil an ſeinem Werke zu gewinnen vermöchten, und hiedurch von neuem in unſere Beſtimmung eingeführt und darin vollendet würden. — Der verknüpfende Gedanke alſo iſt die dogmatiſch wichtige Frage: Wie wird die objective Thatſache (das Werk Chriſti) zur ſubjectiven Thatſache in uns? oder wie werden die Früchte der Erlöſung uns wirklich zugewendet? Das Vermittelnde dieſer Zuwendung und ſubjectiven Ergreifung iſt die Gnade Gottes durch Jeſum Chriſtum. Dieſer vermittelnde Begriff hat demnach ſeinen rechten Ort an der Spitze dieſes ganzen

Hauptſtücks, und hier vorangeſtellt verleiht er den ſpeciellen Unterſcheidungen der Gnade einen poſitiven Halt, welche, ſonſt dieſer Beziehung entbehrend, ſich wie ein freies Spiel mit Begriffen darſtellen. Auch ſonſt hat die Vernachläßigung dieſer inneren Verknüpfuug der Darſtellung dieſer Materie Abbruch gethan; ſo tritt z. B. §. 107 die katholiſche Lehre von der Rechtſertigung nicht vollſtändig und klar genug hervor, die Controverſe von der zureichenden und wirkſamen Gnade wäre richtiger in den zweiten Abſchnitt gezogen worden, da es ſich dabei eben um die Wirkſamkeit der Gnade handelt. Referent bricht hier ab, indem er ſich der Hoffnung überläßt, der Verf. werde bei einer neuen Auflage dieſes Hauptſtück einer Reviſion unterwerfen.

Dagegen iſt die Darſtellung der dritten Hauptabtheilung durchaus gelungen, ja vorzüglich zu nennen, ſie iſt ebenſo originell in der Conſtruction, als gediegen in der Ausführung. Gemäß ſeinem ſchon angegebenen Plane, die freie Wirkſamkeit Gottes nach außen als eine dreiperſönliche darzuſtellen, faßt der Verf. das geſammte noch übrige Material der Dogmatik in der Wirkſamkeit des h. Geiſtes zum Behufe der Zuwendung der Erlöſung zuſammen; er bemerkt darüber §. 110 Folgendes: die göttliche Offenbarung hat in allen Stadien ihrer Geſchichte für beſtimmte Mittel und Organe ihrer Forterhaltung und Zuwendung geſorgt; in Chriſtus und durch ihn iſt ſie in das Stadium ihrer Vollendung getreten, es iſt alſo der beſtimmte Wille des Vaters, daß das Werk des Sohnes unverkümmert erhalten und der Welt zu eigen gegeben werde; dazu ſendet er den heiligen Geiſt als Stellvertreter des Sohnes, während dieſer durch den h. Geiſt und ſeine Apoſtel ſich ſeine Gemeinde ſammelt, er-

leuchtet und begnadigt, bis er nach Vollendung des Ganzen als Richter wieder erſcheinen wird. Hieraus erwachſen alſo drei Lehrſtücke, von denen das erſte auseinander ſetzt, welche bleibende Stellvertretung ſeiner ſelbſt Chriſtus angeordnet habe, das zweite die Thätigkeit beſchreibt, durch welche dieſe Stellvertretung das durch Chriſtus erworbene Heil der Welt zuzuwenden ſucht, das dritte endlich, das endliche Ergebniß und die Endentſcheidung der ganzen Entwickelung mittheilt; oder nach den bekannten concreten Ausdrücken:

I. Von der Kirche als Stellvertreterin Chriſti;
II. Von ihrer amtlichen Thätigkeit in dem Worte und den Sacramenten;
III. Die Lehre von den letzten Dingen.

Für eine angemeſſene Stellvertretung zum Behufe des Fortbeſtandes und Fortwirkens ſeines Werkes hat Chriſtus ſelbſt geſorgt, und zwar in einer Weiſe, wie es ſeine eigene Perſönlichkeit und die Beſtimmung ſeines Werkes forderte. Als Sohn Gottes und ſelbſt Gott konnte er nur durch ein anderes göttliches Prinzip (Ebenbürtigkeit nennt es der Verfaſſer) würdig vertreten werden, und göttliche Kräfte gehörten zur Fortſetzung des Werkes, dieſes Prinzip iſt eben der heilige Geiſt, der in den Büchern des neuen Teſtaments ſo oft als der Stellvertreter Chriſti bezeichnet wird. Als Menſchenſohn und ſelbſt Menſch mußte er zugleich durch menſchliche Organe vertreten werden, und ſolche forderte auch die Ausbreitung ſeines Werkes unter den Menſchen; dieſe Organe ſind die Apoſtel, die er zu dieſem Zwecke ſelbſt berufen und gebildet hat. Endlich wie in ihm als Gottmenſchen Göttliches und Menſchliches zu Einer Perſon vereinigt war, ſo ſollte auch in ſeiner Re-

präſentation der heilige Geiſt ſich mit dem Apoſtolat zu einer moraliſchen Perſon verbinden; dieſe Perſon iſt die Kirche. — Dieß wird ſofort im Einzelnen ausgeführt und gezeigt, wie Chriſtus den heiligen Geiſt ſeinen Apoſteln zuerſt verheißen und nach ſeiner Verherrlichung wirklich verliehen habe, nicht allein zur Vermittelung ihres perſönlichen Antheils an der Erlöſung, ſondern vorzugsweiſe zu ihrer Ausſtattung für ihren beſonderen Beruf, und in dieſer Beziehung als ſeinen ebenbürtigen Stellvertreter, der ſein Wort rein erhalten und in die Welt einführen, ihr die von ihm erworbene Gnade zuwenden, und die von ihm geſtiftete Gemeinde der Erlöſeten leiten ſollte. In Beziehung auf die Stellvertretung Chriſti durch menſchliche Organe wird zuerſt bemerkt, daß weder alle Menſchen, noch ſelbſt alle Gläubigen, dazu berufen ſeien, ſondern dieſe Berufung auf beſonderer göttlicher Erwählung und Ausſtattung beruhe, ſodann wird dieſer Organismus der menſchlichen Stellvertretung, wie er ſich in der Urkirche darſtellt, näher beſchrieben, an der Spitze die zwölf Apoſtel, unter welchen jedoch Petrus als das göttlich inſtituirte Oberhaupt aller Apoſtel, Jünger und Gläubigen erſcheint, unter ihnen die übrigen in der Urkirche vorkommenden Namen und Bezeichnungen, die nach Maßgabe der empfangenen Chariſmata wirken. An dieſen Urtypus ſchließt ſich der Organismus der menſchlichen Stellvertretung der nachapoſtoliſchen Kirche an, wie er ſich in dem Primat der römiſchen Kirche, den Biſchöfen als Amtsnachfolgern der Apoſtel, den Prieſtern als Nachfolgern der Aufſeher und Aelteſten der apoſtoliſchen Kirche, endlich in dem Amte der Helfer darſtellt; zum Schluſſe wird noch gezeigt, wie der Beruf der Hierarchie zum vollbrachten Werke Chriſti ſich verhalte.

Durch die vereinte Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes und des Apoſtolats iſt die Kirche gegeben als die Verbindung der göttlichen und menſchlichen Stellvertretung Chriſti in einer durch jene zu Stande gekommenen und geleiteten Lebensgemeinſchaft der Erlöſeten; von dieſem Ausgangspunkte angeſehen iſt alſo die Kirche, die durch den heiligen Geiſt geſtiftete und geleitete Lebensverbindung der erlöſeten Menſchen unter ſich und mit ihrem Haupte Chriſtus; nach ihrem Umfang aber umfaßt ſie ebenſoviele Sphären, als es überhaupt Sphären des menſchlichen Daſeins giebt, in denen jene Gemeinſchaft zur Darſtellung kommen kann, — die triumphirende, die leidende, und die ſtreitende Kirche; die letzte iſt die ſichtbare Gemeinſchaft der Gläubigen auf Erden, und beſteht weſentlich aus lehrenden und hörenden Gliedern. Dieſer Kirche hat Chriſtus ihrer Beſtimmung gemäß einen Charakter verliehen, vermöge deſſen ſie unter allen Verhältniſſen als dieſe beſtimmte göttliche Stiftung ſich ausweiſen und als ſolche von allen Heilsbedürftigen erkannt werden ſollte, nämlich die ſchon im erſten Symbolum ausgeſprochenen Merkmale der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit und Apoſtolicität. Den Schluß macht §. 123 der ſo vielfach angefochtene Lehrſatz von der Ausſchließlichkeit der Kirche. Der Verfaſſer betrachtet ihn mit Recht als eine nothwendige Conſequenz göttlich gegebener Prämiſſen, einerſeits der göttlichen Inſtitutionen Chriſti, andererſeits der anerkannten Erklärungen von der Nothwendigkeit des Glaubens, der Gnade und Gerechtigkeit zum Heile; doch wird die doppelte Beſchränkung beigefügt, daß wie durch dieſen Lehrſatz nicht die künftige Seligkeit aller Glieder der Kirche, ebenſowenig die Verdammniß aller Nichtmitglieder, ſondern nur dieß

declarirt werden wolle, daß in der Gemeinſchaft mit der Kirche der ordentliche Heilsweg eröffnet ſei, und nur der dieſe Gemeinſchaft wiſſentlich und hartnäckig Zurückſtoßende keine Hoffnung für das Jenſeits habe.

Im zweiten Hauptſtücke, von der Thätigkeit der Kirche, wird nun gezeigt, wie durch dieſe oder durch die Verwaltung der ihr übertragenen Aemter das durch Chriſtus begründete Heil der Menſchheit angeboten und zugewendet werde. Dieß geſchieht zunächſt durch das kirchliche Lehramt, durch welches ihr die göttliche Wahrheit zugewendet, und vermittelſt des bereitwilligen Hörens einerſeits und den Einfluß des heiligen Geiſtes andererſeits der Glaube als die Grundlage des Heils vermittelt wird; hier iſt nun auch von der göttlich inſtituirten Lehrauctorität der Kirche, ihrer Unfehlbarkeit und den Quellen der unfehlbaren Kirchenlehre die Rede; bei der Unfehlbarkeit wird zuerſt der dogmatiſche Lehrſatz ausgeführt, daß der Träger derſelben der göttlich inſtituirte Lehrkörper, oder der mit dem Oberhaupte vereinigte Episcopat ſei, dann werden die zwei private Auffaſſungen geprüft, deren eine die Unfehlbarkeit dem Papſte, die andere der römiſchen Kirche beilegt. — In anderer Weiſe äußert ſich die Thätigkeit der Kirche in ihrem Prieſterthum, indem dieſes von ſeinem Stifter den Auftrag erhalten hat, diejenigen Culthandlungen zu vollziehen, an welche der Erlöſer nach ſeinem freien Wohlgefallen und nach ſeiner unergründlichen Weisheit die Vermittlung und Zuwendung ſeiner Gnaden, nach deren Hauptmomenten für das Heil der Menſchen geknüpft hat? Demgemäß handelt der Verfaſſer, anknüpfend an das Hoheprieſterthum Chriſti und die altteſtamentlichen Verheißungen eines

neuen vollkommenen Opfers, zuerſt von der Einſetzung dieſes Opfers durch Chriſtus in der Wandlung von Brod und Wein in ſein eigenes Fleiſch und Blut mit der Permanenz für alle Zeiten, von der weſentlichen Identität des Opfers der Meſſe mit dem Kreuzesopfer, von dem Verhältniß der Kirche in allen ihren Gliedern (den Lebendigen und Abgeſtorbenen in Verbindung mit den vollendeten Gerechten) zu eben dieſem Opfer, endlich von den weſentlichen Momenten deſſelben. Von hier aus wird zur Darſtellung der Lehre von den Sacramenten übergegangen, und zuerſt das Allgemeine und ſofort das Sonderheitliche der einzelnen Sacramente dargeſtellt, worauf wir der Kürze wegen verweiſen müſſen; zum Schluſſe wird noch von den Sacramentalien gehandelt, wobei es dem Referenten geſchienen hat, als ſei theilweiſe in die Liturgik übergegriffen.

Dem dritten Abſchnitt, welcher von dem dritten Zweige der kirchlichen Thätigkeit, nämlich der Leitung der Gemeinde durch das Hirtenamt handelt, iſt ein Paragraph, mit einer Seite gewidmet, — offenbar zu wenig im Verhältniß zu der Ausführlichkeit, mit welcher die zwei erſten Kategorien der kirchlichen Thätigkeit behandelt ſind, ſo wie im Verhältniß zu dem Plane des Verf. ſelbſt. Denn wenn alles, was in der Lehre von der Kirche dogmatiſch iſt, in die Dogmatik gehört, ſo hätte die Darſtellung der Grundverfaſſung der Kirche, ihrer Autonomie, ihrer geſetzgebenden, vollziehenden und richterlichen Gewalt und Auctorität, in ſo weit dieß alles von Chriſtus ſelbſt beſtimmt iſt, eine ähnliche Ausführung verdient, wie ſie der Organiſation des Lehr- und Prieſteramts zu Theil geworden iſt; damit würde dann auch die Aufſchrift des §. 141 „dogmatiſche Grundlage des Kirchenrechts“, gerechtfertigt ſein.

Im letzten Hauptſtück wird die **Vollendung des Werkes Chriſti im Verlauf und nach Abſchluß der kirchlichen Thätigkeit** dargeſtellt, was gewöhnlich die **Eſchatologie** genannt wird. Sehr zweckmäßig zerfällt die Darſtellung der Vollendung in die des Einzelnen im Verlaufe der Zeit, und die der Geſammtheit am Abſchluß der Zeit. Im erſten Abſchnitte wird demnach vom phyſiſchen Tode, dem Zuſtande der menſchlichen Seele nach dem ſpeciellen Gericht, der ein dreifach verſchiedener iſt, der Gemeinſchaft der Heiligen, der Heiligenverehrung, im zweiten vom Ende der Welt nach ihrer jetzigen Ordnung, von der Auferſtehung der Todten, und der Entſcheidung des Richters für die Ewigkeit gehandelt, alles zwar in ziemlicher Kürze, ſowohl was den hier einſchlagenden Stoff als die Beweisſtellen betrifft, aber durch Klarheit und Präciſion anſprechend.

Mit ſeinem Berichte über die Architektonik des vorliegenden Werkes iſt Referent nun zu Ende, zum Schluſſe will er auch den Totaleindruck ausſprechen, den das Werk auf ihn gemacht hat, um ſo lieber, als er im Verlaufe der Anzeige ſeine Bemerkungen über Einzelnes ebenſo offen ausgeſprochen hat, ohne zu beſorgen, daß dieß dem freundlichen Verhältniſſe zwiſchen dem hochverehrten Verfaſſer und mir Eintrag thun könne. Worüber alſo alle Leſer des Werkes mit dem Referenten übereinſtimmen werden, iſt wohl zunächſt dieß, daß in demſelben eine klare, allgemein verſtändliche, leicht zuſammenzufaſſende Ueberſicht über das reiche Material der chriſtkatholiſchen Dogmatik gegeben iſt, wie ſie nur durch dieſe Form möglich war, und beſonders den Anfängern in der Wiſſenſchaft zuſagt; daneben iſt die Sprache durch ihre Kraft ausgezeichnet und durch die aus

dem Innern kommende Wärme ergreifend; ſelbſt wenn manchmal ein Wort oder ein Ausdruck kühn gegriffen wird, ſteht es dem Schreibenden gut, zumal wenn der Leſer in der Lage iſt, ſein Bild mit ſeinen Worten zuſammenſtellen zu können. Die Behandlung der Dogmen iſt, ſeltene Fälle ausgenommen, durchaus poſitiv gehalten; darüber kann es verſchiedene Anſichten geben, und giebt es in unſerer Zeit wirklich, aber Niemand wird es läugnen wollen, daß auch die rein poſitive Behandlung der Dogmen ihre Berechtigung habe. Die meiſten Deſiderien werden bei dem Leſer wohl aus der compendiariſchen Form entſpringen, welche weder eine Ausführung der Beweiſe, noch eine wörtliche Anführung der Beweisſtellen, noch weniger Excurſe zuließ; aber der Verfaſſer wollte nun einmal ſeinen Zuhörern ein Lehrbuch als Grundlage für ſeine Vorleſungen in die Hände geben, — welche Grundlage, wenn es ihm gefällt, ſich wohl zu einem Handbuch erweitern ließe.

Drey.

2.

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου Ἱεροσολύμων ἀρχιεπισκόπου τὰ σωζόμενα. **S. Patris nostri Cyrilli, Hierosolymorum archiepiscopi, opera quae supersunt omnia. Ad libros mss. et impressos recensuit, notis criticis, commentariis indicibusque locupletissimis illustravit Guilielmus Carolus Reischl, SS. Theologiae Doctor et reg. Lycei Ambergensis Professor. Vol. I. Monaci, MDCCCXLVIII. Sumtibus librariae Lentnerianae (G. Keck). CLXII et 321 pp. Oct. maj. 3 fl. 30.**

Die wiedererwachte Liebe zu patriſtiſchen Studien, die wir jetzt überall, bei Katholiken und Proteſtanten, in Deutſchland und anderwärts bemerken, gab dem Herrn Profeſſor **Dr.** Reiſchl in Amberg den Muth, mit einer neuen Auflage der Werke des heil. Cyrill von Jeruſalem hervorzutreten. Dabei ließ er ſich auch von dem Gedanken leiten, daß dieſer Kirchenvater, eben weil er in der Metropole des Chriſtenthums Biſchof war, für einen ganz beſonders kräftigen und gewichtigen Zeugen des alten Glaubens gehalten werden müſſe, und daß ſein Zeugniß vor Allem in unſeren Tagen, wo man auf den alten Mauern von Salem ein modern proteſtantiſches Kirchlein aufbauen wollte (das anglopreußiſche Bisthum St. Jakob in Jeruſalem), der Welt wieder vor Augen gelegt werden müſſe.

Eine weitere Rückſicht, welche die Wahl des Herrn Reiſchl gerade auf Cyrill lenkte, beſteht darin, daß deſſen Schriften nicht blos für den Theologen vom Fach, beſon-

ders den Dogmatiker und Kirchenhiſtoriker, ſondern auch für den praktiſchen Geiſtlichen, den Prediger und Katecheten, wie auf pag. IX der Praefatio richtig angedeutet wird, von großem Intereſſe ſind.

Endlich lag für Herrn Reiſchl ein bedeutender Beſtimmungsgrund zu ſeinem Unternehmen auch darin, daß ſeit 128 Jahren keine neue Ausgabe der Werke Cyrill's mehr veranſtaltet wurde. Die letzte und bisher beſte Ausgabe beſorgte der Maurinermönch, Dom. Anton Auguſtin Touttée im Kloſter St. Germain-des-près in Paris.

Nachdem der griechiſche Text ſammt der lateiniſchen Ueberſetzung bereits gedruckt, die Vorrede und die drei ausführlichen Diſſertationen aber im Manuſcripte fertig waren, ſtarb Touttée am Chriſtfeſte 1718, und ſein Ordensgenoſſe, der nicht minder berühmte Prudentius Maran, übernahm nun die weitere Herausgabe und Vollendung des ſchönen Werkes. Es erſchien zu Paris im Jahre 1720 in einem Foliobande. Dieſe Ausgabe gilt für eine der allerbeſten Mauriner-Arbeiten, und wer die Verdienſte dieſer gelehrten Mönche nur einigermaßen kennt, weiß, wie viel ſolches Lob ſagen will. Deßungeachtet glaubte Herr Reiſchl, und mit Recht, dieſe Edition doch noch da und dort verbeſſern zu können, und zwar ſollte ſich dieſe Verbeſſerung vor Allem auf den Text beziehen. Die Mauriner Ausgabe hat nämlich mehrere Druckfehler und viele minder paſſende Interpunktionen. Letztere ſollten nun nach logiſchen Regeln berichtigt, der Druck aber ſo correkt als möglich vollzogen werden. Aber noch mehr. Herr Reiſchl war in der Lage, mehrere Codices, welche Touttée nicht hatte, benützen zu können, namentlich einen alten trefflichen Münchner Pergamentcodex mit kleinen Uncialen, wahr-

ſcheinlich aus dem 10ten Jahrhundert ſtammend, welcher beſſer iſt, als die meiſten bisher bekannten Handſchriften, namentlich viel beſſer, als mehrere Codices, welchen Touttée, obgleich ſie jung ſind, öfters gefolgt iſt. Von minderer Bedeutung waren zwei andere Münchner Codices, die dem neuen Herausgeber zu Gebot ſtanden; für den 2ten Band ſeines Werkes aber wird er, wie er hofft, auch noch einen bisher ungebrauchten Wiener Coder zur Hand erhalten und anwenden können. Durch Benützung dieſer Handſchriften, ſowie der älteren gedruckten Ausgaben und Ueberſetzungen war Herr Reiſchl im Stande, den Touttéeſchen Text an manchen Stellen zu berichtigen. Damit aber der Leſer über das geſammte kritiſche Material eine Ueberſicht erhalte, hat Reiſchl in den beigegebenen Noten ſämmtliche Varianten geſammelt und verzeichnet.

Die meiſten der neuen Textesberichtigungen ſind freilich, was den Sinn anlangt, nicht von großer Importanz, aber ihre Zahl iſt ziemlich bedeutend, in manchen Kapiteln drei bis vier Stellen betreffend, ſo daß man ſagen darf, es ſei in dieſer Beziehung etwas Erkleckliches geleiſtet, und wirklich ein accuraterer Text hergeſtellt worden. Gleich im erſten Kapitel der Prokatecheſis z. B. iſt ſtatt *τὴν πρόαυλιν* jetzt *τὸ προαύλιον* geſetzt worden, auf Grund des alten Münchner Coder und der Parallelſtelle in Katecheſe 19, 2. Ebenſo iſt dieſem Kapitel *τέλειος ᾖ* wohl mit Recht auf das Zeugniß der alten Münchner und einer Pariſer Handſchrift als unächt in Klammern eingeſchloſſen, ein *ἵνα* aber vor *καὶ ὑπὸ τοῦ βασίλεως* ebenfalls mit guten Gründen ausgelaſſen worden. Im zweiten Kapitel wurde zweimal ſtatt *μετὰ σῶμα* jetzt *μὲν σῶμα* geſetzt, wiederum auf die Auctorität des Münchner und Pariſer Coder hin.

Ebenſo gut iſt die Correktur ἐμπέσῃς für πέσῃς begründet. Im dritten Kapitel beruht (p. 4 vorletzte Zeile) die Veränderung von εἰςελθεῖν in ἐξελθεῖν und von ἐξέλθῃς in εἰςέλθῃς auf einer bloßen, ſchon von Caſaubonus gemachten Conjektur, ohne daß eine der vorhandenen Handſchriften für dieſe Veränderung ſpräche. Da jedoch der Sinn dieſelbe verlangt, ſo trug der Herausgeber kein Bedenken, ſie in den Text aufzunehmen, während Touttée ſie blos in die Noten verwies. In derſelben Zeile ſetzte aber Herr Reiſchl auch ein καὶ vor εὐκαίρως, ohne irgend anzugeben, woher er es genommen. Entweder vergaß er nun, hier ſeine Auctoritäten zu nennen, oder er hat, wenn keine ſolche da ſind, ganz willkührlich und unbefugt gehandelt. Den übrigen Aenderungen in Kap. 3 dagegen müſſen wir beipflichten, ebenſo den vier Aenderungen in Kap. 4 und der einen in Kap. 5. Ueberdieß wurde in Kap. 4 der Druckfehler ἀρματίαις richtig in ἁμαρτίαις verbeſſert. Aehnlich verhält es ſich in andern Kapiteln, z. B. Kateсheſe 4, Kap. 28, wo in Zeile 2 τούτων auf Grund der Münchner und anderer Handſchriften eingeklammert, und in Zeile 6 μὲν noch προηγουμένους ausgelaſſen wurde. Ebendaſelbſt Kap. 30 wurde bei εἰ δέ σοί τις eine Accentverbeſſerung angebracht, und p. 122 oben nach κατέστης richtig ein Fragezeigen geſetzt. In der erſten Linie von Kap. 33 dagegen iſt ein Fehler, den Touttée nicht hat, eingeſchlichen, οἱ ſtatt αἱ. Faſſen wir noch auf einen Augenblick die 11. Katecheſe ins Auge, ſo hat hier p. 290 Kap. 1 Herr Reiſchl das εἰς vor ἕνα in der dritten Linie des Textes auf Grund der Münchner Codices ausgelaſſen, und in demſelben Kapitel, ſowie in Kap. 3 noch einige Druckfehler Touttée's verbeſſert, im 4ten Kapitel aber

ſtatt ἐλθόντα das von mehreren Handſchriften bezeugte ἀνελθόντα geſetzt und einige nicht gut verbürgte Worte in Klammern eingeſchloſſen u. ſ. f.

Die weiteren Verbeſſerungen, welche Herr Reiſchl anbrachte, beſtehen darin, daß er überall die Parallelſtellen aus Cyrill ſelbſt, ſowie aus andern gleichzeitigen Kirchenſchriftſtellern, mitunter auch aus Klaſſikern beifügte, und die Touttée'ſche lateiniſche Ueberſetzung, die er beibehielt, an vielen Stellen berichtigte, namentlich accurater, theilweiſe wörtlicher machte. Im zweiten Bande aber will Herr Reiſchl noch einen exegetiſchen Commentar **cum notis variorum et suis** und ſehr ſorgfältig bearbeitete Wort- und Sachregiſter geben.

Betrachten wir nun den vorliegenden erſten Band genauer, ſo enthält er in den Prolegomenen zuerſt eine ausführliche 121 Seiten füllende Diſſertation **de vita S. Cyrilli.** Herr Reiſchl hat dieſe von Touttée entlehnt, was wir bei der anerkannten Trefflichkeit derſelben vollkommen billigen, denn es kann ſchwerlich von irgend Jemand mit mehr Fleiß und Genauigkeit und größerem Aufwand von Gelehrſamkeit eine Biographie Cyrill's geſchrieben werden, als es von dem Mauriner geſchah. Doch hat ſich unſer Herausgeber nicht damit begnügt, die Touttée'ſche Diſſertation blos wieder abdrucken zu laſſen, vielmehr gab er ihr in den Noten noch manche einzelne kleine Verbeſſerung, ſetzte insbeſondere die von Touttée blos angedeuteten patriſtiſchen Stellen im Urtexte bei, und wies auch an den geeigneten Orten auf andere patriſtiſche Schriftſteller oder ſpätere Autoren hin. Wir hätten nur gewünſcht, daß Herr Reiſchl hier auch noch einen andern Punkt zur Sprache gebracht hätte. Man hat nämlich dem Touttée

gleich nach dem Erſcheinen ſeiner Ausgabe vorgeworfen, er habe in der Diſſertation **de vita S. Cyrilli** den berühmten Tillemont (**Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique. T. VIII**) ausgeſchrieben, gegen welche Anſchuldigung ſchon Prudentius Maran ſeinen Freund vertheidigte [1]. Eine neue Unterſuchung hierüber war nun zwar nicht geradezu nöthig, wäre aber doch eine kleine Zierde der neuen Ausgabe geweſen.

Viel kürzer als die Diſſertation **de vita** iſt die zweite, **de scriptis S. Cyrilli**, oder wie der vollere Titel heißt: **De Catecheseon S. Cyrilli Hierosolymitani indole, auctoritate, origine et authentia.** Sie umfaßt 25 Seiten und iſt von Herrn Reiſchl ſelbſt, aber unter Zugrundlegung der entſprechenden zweiten etwas ausführlicheren Abhandlung Touttée's bearbeitet. Namentlich hat der neue Herausgeber in dieſer Diſſertation die kritiſche Frage viel kürzer behandelt, als der Mauriner. Können wir ſchon dies nicht billigen, ſo hat es uns noch weniger gefallen, daß Herr Reiſchl die ſchöne dritte Diſſertation Touttée's über die Lehre Cyrill's ganz ausgelaſſen hat. Unſeres Erachtens iſt dieſe Diſſertation gerade die allerwichtigſte, intereſſanteſte und nothwendigſte, und ihre Auslaſſung hat den großen Nachtheil, daß nunmehr durch die neue Ausgabe die Mauriniſche keineswegs überflüſſig gemacht, vielmehr der Theologe, namentlich der Dogmenhiſtoriker genöthigt iſt, beide Ausgaben neben einander zu gebrauchen. Cyrill's Bedeutung beſteht nicht in einer

1) Vgl. Taſſin, Gelehrtengeſchichte der Congregation von St. Maur. Aus dem Franzöſiſchen. Frankfurt u. Leipzig 1773. Bd. II. S. 15.

groſsartigen kirchlich-politiſchen Thätigkeit, ſondern in ſeiner Bezeugung des alten Glaubens, und darum iſt natürlich die Diſſertation de vita Cyrilli, ſo ſehr wir ſie zu loben Grund haben, doch lange nicht ſo wichtig, als die de doctrina ejus. Touttée hat das richtig eingeſehen, und darum dieſe Diſſertation noch ausführlicher behandelt als jene. Aber deßungeachtet war für einen neuen Herausgeber ſeiner Werke auch in dieſer Beziehung noch immer das Eine und Andere nachzutragen, namentlich in Betreff der wichtigen Lehre von der Conſekration. Pfaff in Tübingen und Andere haben nämlich bei Cyrill die Lehre finden wollen, daß die Conſekration nicht durch die Worte: „dieß iſt mein Leib ꝛc.,“ ſondern durch das Gebet: „daß Gott ſeinen heil. Geiſt herabſenden möge ꝛc.,“ bewirkt werde. Touttée hat dieſe Deutung der Cyrill'ſchen Worte beſtritten, aber ſich doch dahin ausgeſprochen, daß nach Cyrill die Conſekration nicht blos durch die Worte: „dieß iſt mein Leib,“ ſondern durch ſie in Verbindung mit jener Anrufung Gottes zu Stande komme; und er referirte dieß nicht blos, ſondern glaubte dem Cyrill hierin auch rechtgeben zu müſſen, wogegen der gelehrte Dominikaner und nachmalige Cardinal Orſi die Gründe Touttée's beſtritt und ihn nahezu ſelber der Häreſie bezüchtigte [1]). Man ſieht, hier war Veranlaſſung genug zu neuen ſelbſtſtändigen Unterſuchungen. Ebenſo wäre es nicht überflüſſig geweſen, wenn die Angriffe einiger Proteſtanten, namentlich Deyling's, auf Touttée, als hätte er die Lehre Cyrill's verfälſcht, unterſucht und näher gewürdigt worden wären [1]).

1) Vgl. Taſſin, a. a. O. S. 14.

2) Deyling, Cyrillus Hieros. a corruptelis Touttaei aliorumque purgatus. Lips. 1728.

Herr Reiſchl ſagt zwar in der Note zu p. **CXVII** der **Prolegomena**, er wolle die **disceptationes de fide S. Cyrilli** theils in dem exegetiſchen Commentar zu den Katecheſen des heil. Cyrill, theils in beſondern Excurſen im zweiten Bande behandeln. Allein das Richtige wäre meines Erachtens einzig darin beſtanden, daß er die dritte Diſſertation Touttée's unverſtümmelt aufgenommen und mit Noten oder Anhängen bereichert hätte.

In der dritten Nummer der Prolegomena mit dem Titel **Apparatus litterarius** gibt Reiſchl eine Ueberſicht über alle bisher bekannten Handſchriften, gedruckten Ausgaben und Ueberſetzungen der Cyrill'ſchen Schriften; in der vierten Nummer endlich ſtellt er die **Testimonia veterum** zuſammen und hatte hier wiederum die Mauriner Ausgabe zur Vorlage. Während jedoch Touttée bei den griechiſchen Stellen dem Urtexte auch eine lateiniſche Ueberſetzung des betreffenden Teſtimoniums beigab, beſchränkte ſich Herr Reiſchl blos auf den Urtext. Dabei hat er aber den faſt unerklärlichen Mißgriff begangen, daß er die für Cyrill zeugende Stelle aus dem **Catalogus de scriptoribus eccl.** des heil. Hieronymus *griechiſch* gab, als ob hier das Griechiſche das Original wäre. Daß dem nicht ſo ſei, weiß Jedermann, und man kann nur darüber ſtreiten, wer die vorhandene griechiſche Ueberſetzung des **Catalogus** gemacht habe. Früher wurde ſie gewöhnlich einem Zeitgenoſſen des heil. Hieronymus, Namens Sophronius zugeſchrieben, von welchem Hieronymus ſelbſt ſagt (**Catal. c. 134**), daß er ſeine **Opuscula de virginitate ad Eustochium** und **vita Hilarionis** ſehr elegant ins Griechiſche überſetzt habe. Da jedoch die Ueberſetzung des **Catalogus** von geringerer Gewandtheit zeugt und auch

einige Irrthümer ſich darin finden, ſo kam Iſaak Voſſius auf den Gedanken, Erasmus, der dieſe Ueberſetzung zuerſt publicirte, habe ſie ſelber gemacht, oder ſich durch einen ſeiner Zeitgenoſſen täuſchen laſſen, denn dieſelbe gehöre ohne Zweifel dem 16ten Jahrhundert an. Dieſer Verdacht iſt jedoch ſicherlich ungegründet, denn ſchon Suidas führt einige Stellen daraus an (z. B. s. v. *βασίλειος*, *καισάρειος*), ohne jedoch den Namen des Autors zu nennen. Dieſe griechiſche Ueberſetzung iſt demgemäß unſtreitig alt, wenn ſie auch dem Sophronius, was kaum mehr zu bezweifeln iſt, abgeſprochen werden muß [1]. Aber wie dem auch immer ſei, auf keinen Fall durfte Herr Reiſchl ſie ſtatt des lateiniſchen Urtextes geben.

Daß unter den **Testimoniis veterum** das wichtige Zeugniß des zweiten allgemeinen Concils für Cyrillus in der vorliegenden Ausgabe ausgelaſſen iſt, hat wohl ſeinen Grund darin, daß daſſelbe ſchon in der Diſſertation **de vita S. Cyrilli p. XLII** vorkam; allein es hätte jedenfalls aufs Neue darauf hingewieſen werden ſollen. Der Mauriner trug kein Bedenken, das betreffende Zeugniß ſelbſt **in extenso** zu wiederholen, und hat, glauben wir, daran rechtgethan.

Weiterhin können wir mit der neuen Ausgabe noch in einem weiteren Punkte nicht einverſtanden ſein. Herr Reiſchl unterſtellte dem Texte unmittelbar nur die kritiſchen Noten; die exegetiſchen dagegen will er erſt an das Ende des Ganzen verweiſen, und ſo von dem Texte,

---

1) Vgl. über die ganze Frage Vallarsi, edit. Opp. S. Hieron. T. II. p. 803 ff., Fabric. Biblioth. graeca, T. VIII. p. 195 ff. Bähr, die chriſtlichen Dichter und Geſchichtſchreiber Roms, Carlsruhe 1836. S. 119 f.

den ſie erklären ſollen, lostrennen. Daß dieß den Gebrauch des Buchs nur erſchweren kann, erhellt von ſelbſt, und ich wenigſtens wüßte keinen wahrhaft ſtichhaltigen Grund für dieſe Trennung, um ſo mehr, als die kritiſchen und exegetiſchen Noten oft weſentlich zuſammengehören, ſofern ja die Deutung einer Stelle von der Leſeart abhängt, und die Wahl dieſer oder jener Variante auch dieſe oder jene Erklärung der Stelle bedingt und nach ſich zieht.

Die Ausſtattung endlich iſt ſehr ſchön, ſowohl was den Druck als das Papier anlangt, auch die Correktur recht lobenswerth. Doch ſind die paar **Errata**, welche wir auf der letzten Seite verzeichnet finden, nicht die einzigen. Von einem ſolchen nicht verzeichneten Fehler z. B. ſprachen wir ſchon oben S. **307**, einen andern trafen wir auf **p. CXXIII** in der Ueberſetzung einer Stelle aus Clemens Alexandrinus (**Strom. Lib. V. c. 8. p. 675 ed. Pott.**). Es muß hier heißen: **vinum rubicundum, perfectam introductionis praebens laetitiam.** In den Ueberſchriften der einzelnen Katecheſen aber hätte nicht blos die Stelle aus dem Symbolum, ſondern auch die Bibelſtelle durch den Druck, wenn gleich in etwas anderer Weiſe, ausgezeichnet werden ſollen.

Hefele.

3.

Leben der Katharina von Medici, von Eugen Alberi. Aus dem Italieniſchen überſetzt von **P. M. v. Böck, O. S. B.** Kapitular des Stiftes St. Stephan und Studienlehrer in Augsburg. Augsburg 1847. Druck und Verlag der B. Schmid'ſchen Buchhandlung. **XIV** und 308 S. in gr. Oktav. Preis 2 fl.

Die wichtigſten Momente in der Reformationsgeſchichte Frankreichs, die Hugenottenkriege, die ſchreckliche Bartholomäusnacht und der Kampf der drei Heinriche ſind mit dem Namen Katharina's von Medici aufs Engſte verbunden. Gemahlin Heinrichs **II.** war ſie nach deſſen frühzeitigem Tode, unter ihren drei Söhnen Franz **II.**, Carl **IX.** und Heinrich **III.** (alſo von 1559 bis 1589) dreißig Jahre lang eigentlich die Regentin von Frankreich und alle die obgenannten großen Ereigniſſe fallen in dieſe Zeit.

Aber auch alle Schmach und alles Unglück, ſo auf dieſen Ereigniſſen ruht, wird ihr zugeſchrieben. Namentlich iſt es ganz ſtereotyp geworden, gerade ſie als die Todfeindin der Hugenotten, und als die wahre Urheberin der Bartholomäusnacht zu bezeichnen. Wie aber in unſeren Tagen über verſchiedene Epochen der Geſchichte aus dem Dunkel der Archive neues Licht aufgegangen iſt, ſo auch hier. Audin und Capefigue waren die Erſten, welche in den Jahren 1828 und 1834, Erſterer in ſeiner **Histoire de la Saint-Barthélemy d'après les chroniques, mémoires et manuscrits du XVI siècle,** Letzterer in ſeinem großen Werke **Histoire de la Réforme,**

de la Ligue, et du Règne de Henri IV, in 8 Bänden, der gelehrten Welt eine Reihe, in verſchiedenen Archiven Frankreichs und Spaniens aufgefundener Urkunden mittheilten, wodurch manches bisherige Dunkel in der Reformationsgeſchichte Frankreichs aufgehellt, manche längſt herrſchende Unwahrheit berichtigt, und manches diplomatiſche Geheimniß publici juris geworden iſt. Leider iſt jedoch das ſchöne Werk Capefigue's in Deutſchland bisher nur ſehr wenig benützt worden. Raumer nämlich ſchrieb ſeine Geſchichte Europa's, in deren zweitem Bande er die franzöſiſche Reformationsgeſchichte aus den Quellen darſtellt, ſchon vor dem Erſcheinen der Capefigue'ſchen Arbeit, im Jahr 1833; aber auch vielen Anderen, Profan- und Kirchenhiſtorikern, welche ſpäter ſchrieben, ſcheint letztere entweder gar nicht bekannt geworden, oder wenigſtens nicht zugänglich geweſen zu ſein. Eine ſchöne Ausnahme hievon machen jedoch Gieſeler im neueſten Bande ſeiner Kirchengeſchichte und Ernſt Alex. Schmidt in ſeiner Geſchichte von Frankreich, Bd. III (Hamburg 1846). Neben Capefigue und etwas ſpäter als er hat ſich aber auch ein italieniſcher Gelehrter, Eugen Alberi zu Florenz, viele Verdienſte um Aufhellung der franzöſiſchen Reformationsgeſchichte erworben durch ſeine **Vita di Caterina de' Medici, Firenze per V. Batelli e figuli 1838.** Es gelang ihm, in dem großherzoglichen, ehemals Mediceiſchen, Archiv zu Florenz eine große Anzahl Dokumente zu entdecken, welche über die Perſon und Wirkſamkeit der Katharina von Medici, und damit über jene ſo wichtige Epoche der franzöſiſchen Staats- und Kirchengeſchichte ein ganz neues Licht verbreiten. Er ſelbſt äußert ſich hierüber alſo: Anfangs habe er nur im Sinne gehabt, unter Benützung des bereits vorhandenen Stoffes,

aber ohne neue Quellenforſchungen, eine Biographie der Königin Katharina von Medici zu ſchreiben. Aber, fährt er fort, „es ſtand nicht lange an, als ſich in mir gewichtige Zweifel an der Billigkeit der über dieſe ausgezeichnete Frau gefällten Urtheile zu erheben begannen; als ich nun immer mehr und mehr in die Unterſuchungen mich vertiefte, und zu andern Quellen, als an welche die meiſten Geſchichtſchreiber ſich hielten, meine Zuflucht zu nehmen ſuchte, ſah ich mich veranlaßt, alle Anſichten, die bisher über ſie im Schwunge waren, gänzlich umzuſtoßen, ſie von den durch die meiſten und einflußreichſten Geſchichtſchreiber ihr angehefteten Schandflecken zu reinigen, und in ihrem Namen Italien für die ebenſo häufigen als gehäſſigen Schmähungen der Ausländer Genugthuung zu verſchaffen. Die erſten Urkunden, denen ich ein ſolches Ergebniß verdanke, ſind die *Relazioni degli Ambasciatori Veneti*[1]), in welchen die Thatſachen mit einer vollendeten Sachkenntniß, wie ſie nur Augenzeugen eigenthümlich zukommt, mit der Unparteilichkeit eines an den Begebenheiten nicht Betheiligten, und mit politiſcher Erfahrenheit von Männern, die einen der mächtigſten und einen der am längſten dauernden Staaten, welche die europäiſche Geſchichte uns aufweiſt, regiert hatten, dargeſtellt und beurtheilt werden. Aber, wie es bei derartigen Forſchungen zu gehen pflegt, nicht zufrieden mit den Reſultaten, wozu ich durch die erwähnten Urkunden und die ganz neue Kritik gelangt war, welche ich mir vermittelſt

1) Dieſe höchſt wichtigen Staatspapiere, welche über die Geſchichte der drei letzten Jahrhunderte viel neues Licht verbreiten, werden auf Anregung des Gino Capponi in Florenz eben unter der Leitung Alberi's herausgegeben.

derſelben über eine große Menge von Geſchichtswerken und allbekannten Dokumenten gebildet, und bei mir ſelbſt erwägend, welchen Nutzen es für dieſe Forſchungen bringen möchte, eine genaue Durchſuchung der Dokumente des mediceiſchen Archivs vorzunehmen (nicht ſo faſt wegen des Verwandtſchaftsbands, welches beide Höfe — von Paris und Florenz — umſchlang, als wegen der allbekannten Eigenthümlichkeit der Regierung der erſten mediceiſchen Herzoge, die darin beſtand, daß ſie an allen wichtigen Zeitereigniſſen Theil nahmen), richtete ich zu dieſem Behufe eine unterthänigſte Bittſchrift an Se. K. K. Hoheit den Großherzog Leopold II., der mit aller ihm eigenen Herzensgüte und mit all der Liebe, womit er jede Art nützlicher Beſtrebungen zu unterſtützen ſucht, mir die erſehnte Durchſuchung dieſer koſtbaren Hinterlage hiſtoriſcher Urkunden zu geſtatten geruhte. Da nun gelang es mir, mit einem der Erwartung entſprechenden Erfolge, ſehr wichtige und unumſtößliche Beweiſe zu Gunſten des neuen Urtheils, das ich mir ſchon lange über Katharina von Medici gebildet, aufzufinden.“ Vorrede S. VIII f.

Man ſieht, es war dem gelehrten Florentiner zunächſt um Ehrenrettung ſeiner großen Landsmännin zu thun, aber der deutſche Ueberſetzer erkannte, daß dieß Werk noch eine viel allgemeinere und größere Bedeutung habe, und die noch immer dunkle Geſchichte der Reformationskriege in Frankreich vielfach aufzuhellen im Stande ſei. Es war darum von Herrn Profeſſor v. Böck, einem jungen bayriſchen Benediktiner [1]), ein ſehr lobens- und dankenswerther

1) Ein ſchönes Spezimen ſeiner Gelehrſamkeit hat H. v. Böck kürzlich auch in ſeinem Schriftchen „über die ſieben freien Künſte, ein

Gedanke, daß er die unter uns ſo wenig bekannte Schrift Alberi's durch eine deutſche Ueberſetzung weiter zu verbreiten und allgemeiner zugänglich zu machen ſuchte. Meines Wiſſens hat bis jetzt kein deutſcher Hiſtoriker das Werk Alberi's und deſſen Reſultate gekannt und benützt, und wer die geringe buchhändleriſche Verbindung zwiſchen Italien und Deutſchland kennt, wird ſich dieß ohne großes Befremden erklären. Von jetzt an dagegen können die Forſchungen und Entdeckungen des gelehrten Florentiners nicht mehr unbekannt bleiben, und wir hegen keinen Zweifel, daß ihre Wichtigkeit von allen Seiten werde anerkannt werden. Nach den nunmehr aufgefundenen Urkunden namentlich iſt es unbeſtreitbar, daß die Königin Katharina von Medici keineswegs eine Todfeindin der Hugenotten, daß ſie im Gegentheil den Guiſen, oder der Partei der katholiſchen Eiferer viel mehr abgeneigt war, als jenen, ja ſelbſt wiederholt die Hugenotten begünſtigte, um damit den Einfluß der Anderen ſo viel möglich zu ſchwächen. Sie that dieß aber nicht, wie man gewöhnlich annimmt, nur um die Hugenotten zu täuſchen, hatte auch durchaus nicht den Plan, dieſelben zu guter Stunde zu vertilgen, vielmehr waren ihre Plane henotiſcher Art, in der Weiſe, daß auch kirchlicher Seits in Frankreich eine bedeutende Reform vorgenommen, und durch dieſe die Hugenotten zum Wiederanſchluß an die Kirche gewonnen werden ſollten. Dieß beweist namentlich ihr Brief an Papſt Pius IV., welchen ſchon Capefigue, aber auch Alberi S. 180 mitgetheilt hat, ihre freundlichen Geſinnungen gegen die Huge-

---

Beitrag zu den Studien (zur Geſchichte der Studien) des Mittelalters" gegeben.

notten überhaupt aber, ſo wie ihr Streben zu vermitteln, gehen aus einer ganzen Reihe von Dokumenten, welche Alberi in dem Mediceiſchen Archive auffand, wohl unwiderleglich hervor. Weiterhin ſtellt es ſich klar heraus, daß Katharina an dem erſten Mordattentate auf Coligny am 22. Auguſt 1572 keinen Antheil hatte, und eben ſo wenig den Gedanken der Bartholomäusnacht ſelbſt ausgebrütet hat. Im Gegentheil war ſie und ihr Sohn, König Carl IX., dem greiſen Admiral Coligny mit vielem Wohlwollen zugethan. Ja es wäre zu der ſchrecklichen Metzelei, die keineswegs lange prämeditirt war [1]), durchaus nicht gekommen, wenn nicht die Verwundung Coligny's bei dem erwähnten Attentate (durch einen Diener des Herzogs von Guiſe) die Erbitterung zwiſchen Hugenotten und Guiſen bis zum Ausbruch der Volkswuth, namentlich des Pariſer Volkes, das die Hugenotten fanatiſch haßte, geſteigert hätte. Nachdem die Sache einmal ſo ſtand, wäre der blutige Angriff auf die Hugenotten erfolgt, wenn auch Katharina gar nicht exiſtirt hätte, und bis dahin hat Alberi ſeine Heldin, wie mir ſcheint, mit allem Glücke vertheidigt. Dagegen möchte ich zweifeln, ob ihm ihre weitere Apologie in dieſer Sache eben ſo gut gelungen ſei. Er will nämlich auch das Faktum entſchuldigen, daß der König und ſeine Mutter in den von den Guiſen ausgeheckten Mordplan eingewilligt haben, und will zeigen, daß ſie dieß thun mußten, wenn ſie nicht ſich ſelbſt und das Reich in die größte Gefahr bringen wollten.

---

1) Es iſt nämlich ganz unbeſtreitbar falſch, daß man die Hugenotten mit heuchleriſcher Freundlichkeit nach Paris gelockt habe, um ſie hier zu vertilgen. Vgl. Alberi S. 53. 72. 79. 220.

Alberi ſagt hierüber S. 80 f.: „Das Blutbad, genannt das Gemetzel von St. Bartholomäus, an deſſen Feſttag daſſelbe beſchloſſen wurde, iſt eine Handlung, welche die Geſchichte mit einem unvertilgbaren Male der Schmach gebrandmarkt hat. Wir erheben alſo keineswegs unſere Stimme, um ſie zu rechtfertigen, ſondern um den Antheil kennen zu lernen, welcher der Katharina von Medici und ihrem Sohne Karl IX. zukommt, welche beide mit dem ungerechteſten Vorwurfe beſchuldigt werden, Urheber davon geweſen zu ſein. Durch eine Reihe von Thatſachen, deren Autorität zu bekämpfen, wir wagen es zu ſagen, Thorheit wäre, haben wir ſchon zu verſtehen gegeben, daß der ganze Antheil, welchen ſie daran nahmen, ſich auf Bewilligung der That beſchränkte, da ſie ſchon durch Andere und gegen ihren Wunſch und Nutzen unter der ſchrecklichen Drohung begonnen worden, daß ſie im Fall des Unterlaſſens ſelbſt die Opfer davon ſein würden. Können nun wir, die wir uns in Zeiten befinden, welche von der Rohheit jener Jahrhunderte ſo verſchieden, von den politiſchen und religiöſen Aufregungen jenes Zeitalters ſo ferne ſind, können wir uns als gültige Richter dieſes Verbrechens der Beiſtimmung betrachten? In jenem Zeitpunkte, auf welchen die Dinge gelangt waren, mußte jede Erwägung nothwendig jener, des gebieteriſchen Nothdranges Platz geben. Konnte nach der Verwundung des Admirals Katharina noch hoffen, unter beiden Parteien das Gleichgewicht zu erhalten? Konnte ſie beide in Schranken halten, wenn einmal dieſes Gleichgewicht, woraus ſie alle Kraft ſchöpfte, zernichtet war? Konnte ſie vielleicht, und wenn auch, hätte ſie eine gleichgültige Zuſchauerin eines Streites ſein dürfen, welcher vielleicht mit Vernichtung ihres Hauſes und

des Thrones geendet hätte? Oder konnte Katharina ſich bereden, die Katholiken in Schranken zu halten, wenn ſie ſich völlig für die Hugenotten erklärte und die geforderten Erſatze gewährt hätte? Die geſpannte Geſinnung der bei weitem zahlreichern Mehrheit des Volks von Paris vernichtete jeden Schatten einer ſolchen Hoffnung. Der rohe Durſt dieſes gereizten Volkes forderte einen Strom von Blut; wehe jenem, der es verſucht hätte, dem bevorſtehenden Schreckensereigniſſe einen Damm entgegen zu ſetzen! Der minder grauſame Gedanke, den man vielleicht noch als genügend für den Drang der Umſtände betrachten konnte, ſtellte ſich wohl Katharina's Geiſte dar, nämlich jener, die Häupter beider Parteien aus dem Wege zu räumen, ſich der Unentſchloſſenheit, welche ſo plötzlich dieſelben befallen, geſchickt zu bedienen und auf dieſe Art das frühere Uebergewicht über ſie zu erlangen. Allein eine genauere Prüfung der Dinge hieß auch dieſen minder blutigen Gedanken aufgeben, weil die fürchterliche Aufregung der Gemüther keinem Mittelwege gewogen war. Man mußte alſo dem Drängen der Guiſen nachgeben und die unglücklichen Ergebniſſe hinnehmen, unter welchen gewiß nicht das geringſte war, vorher zu ſehen, daß die Welt, ohne tiefer hineinzublicken, dieſe That als von dem ausdrücklichen Willen des unglücklichen Fürſten, der ſie beſtätigte, hervorgehend betrachtete."

Auch dieſe warme Vertheidigung kann jedoch den König und ſeine Mutter von der ſchweren Verſchuldung nicht reinigen, welche ſchon in der Thatſache liegt, daß beide in den Plan der Bartholomäusnacht eingewilligt haben. Alberi zeigt eigentlich nur, daß ſie dieß nicht aus religiöſem Fanatismus gethan; aber ihre Schuld iſt

gewiß nicht kleiner, wenn macchiavelliſtiſche Politik die Urſache ihrer Zuſtimmung war. Dieſe Einwilligung wird vor Allem die Königin-Mutter, weil ſie dieſelbe zuerſt gab, ewig in der Geſchichte anklagen, wenn es gleich jetzt erwieſen iſt, daß gerade ſie dem jungen Heinrich von Navarra (nachmaligen König Heinrich IV.), dem Prinzen Condé und andern Häuptern der reformirten Partei das Leben gerettet habe. Aber faſt noch mehr als durch ihre eigene Einwilligung in den Mordplan iſt Katharina durch die Thatſache gravirt, daß ſie ihrem Sohne, dem König Carl, ſeine Zuſtimmung dazu eigentlich abpreßte, und es iſt bekannt, daß der ſchwache Fürſt zu dieſem Schritte nur mit Mühe gebracht werden konnte. Ja, als das Blutbad ſchon begonnen hatte, bethätigte er noch ſeine Liebe zu Coligny durch ein beſonderes Handbillet, das er eilig dem Herzog von Guiſe ſchickte, des Inhalts: „Mein Vetter, verſchont mir den Admiral!“ Doch der Herzog lachte über dieſen Befehl, und Coligny war gerade der Erſte, welcher ermordet wurde. Daß ſich jedoch König Carl Mühe gab, dem Morden alsbald wieder Einhalt zu thun, zeigen mehrere von Capefigue mitgetheilten Dokumente, und eben derſelbe weist nach, wie völlig unwahr es ſei, daß der König von einem Balkon des Louvre aus (der damaligen königlichen Reſidenz) eigenhändig auf die Hugenotten geſchoſſen habe. Der berüchtigte Balkon, den man heute noch zeigt, exiſtirte damals noch gar nicht (vgl. Alberi, S. 223).

Ebenſo unrichtig iſt, daß die Metzeleien in den Provinzen auf königlichen Befehl geſchehen ſeien, vielmehr fällt die Schuld hievon einzig auf die Häupter der Guiſen und auf die leidenſchaftliche Stimmung des Volkes. Ja,

gerade während des Pariſer Blutbads ſchickten Carl und Katharina in größter Eile Briefe an die Gouverneurs der Provinzen, in welchen ſie, unter Kundmachung und bitterer Beklagung „der in der Hauptſtadt wegen der alten Feindſchaft der Häuſer Guiſe und Chatillon (Coligny) vorgefallenen Verwirrung,“ ausdrücklich und unter Todesſtrafe den Befehl zur ſtrengſten Einhaltung der Friedensverträge erneuerten (S. 86 und 87).

Unter ſolchen Umſtänden erſcheint es zunächſt als ein Räthſel, wie König Carl vor den Augen der Welt ſich ſelbſt öffentlich als Urheber des Blutbads angeben konnte, das ihm doch eigentlich von Herzen zuwider und in ſeinen eigenen Augen ein Gräuel war. Dieſes Räthſel ſucht nun Alberi in folgender Weiſe zu löſen: „Vergeblich, ſagt er, verſuchte der König ſeine geſetzliche Gewalt aufzubieten, um die Bürger zur Ordnung zurückzubringen; vergebens wiederholte er die ſtrengſten Befehle, die allein zu beweiſen vermögen, welches in dieſer ſchrecklichen Lage ſeine wahre Geſinnung geweſen[1]. Ja, es erhoben ſich ſogar unter dem Volke drohende Stimmen, warum der König noch nicht erſcheine und an den allgemeinen Anſtrengungen der ſich äußernden Freude (nach der Mordnacht) Theil nehme. Die Umſtände waren gebieteriſch; er mußte ſich an die Spitze des Aufſtands ſtellen oder davon unterdrückt werden; denn ſchon hatte der Herzog von Guiſe unter allgemeinem Beifallrufen des Volkes ſich in den feſten Beſitz des Municipalgebäudes von Paris geſetzt, von wo aus er ohne Widerſtand und unabhängig die vollſtändigſte Herrſcher-

1) Einige dieſer Befehle des Königs theilt Alberi aus Capefigue mit S. 222.

gewalt über die ganze Hauptſtadt ausübte. Eine längere Zögerung des Königs hätte die Familie der Guiſen auf den Thron des Valois gebracht. Katharina überdachte die Lage den 25. Auguſt Abends in einem Privatrathe, wo beſchloſſen wurde, daß Carl IX. der Bewegung der Katholiken ſich willig anſchließen und das Geſchehene als eigene That auf ſich nehmen ſollte. So that er es auch wirklich; und (es iſt traurig zu wiederholen) an keinem Tage war der junge König beim Volke ſo beliebt, wie an dieſem. Am 26. Auguſt durcheilte er an der Spitze eines zahlreichen Hofgeleites die Stadt und die Vorſtädte, gleichſam um das bisher Geſchehene zu billigen. Er gab an dieſem Tage alle Beweiſe, die ihm zur Erreichung der Volksgunſt nothwendig ſchienen, welche ihn wieder in völligen Beſitz ſeiner königlichen Gewalt einſetzte.“ ... „Am 28. Auguſt begab er ſich (ſofort) in Begleitung Navarra's und Condé's und vieler anderer Herrn ſeines Hofes, in den Saal des Parlaments, deſſen Präſident Chriſtoph De Thou [1]) war, wo er nach Auseinanderſetzung der Geſchichte der erdichteten Verſchwörung [2]) und zur Beſchönigung ſeiner Rechtfertigung, welche er in dieſem Augenblicke ablegen wollte, mit einer ſehr erſchreckten Miene, welche wohl den innern Herzenskampf verrieth, die Worte ſprach: „„Ich

1) Der Vater des berühmten Hiſtorikers.

2) Man hatte nämlich, um das Blutbad zu entſchuldigen, das Gerücht verbreitet, eine ſehr gefährliche Verſchwörung der Hugenotten ſei entdeckt und augenblicklich durch jene Gewaltthaten unterdrückt worden. Dieſe Lüge wurde auch den auswärtigen Höfen mitgetheilt, und ſo kam es, daß mehrere derſelben gratulirten, und Gregor XIII. ein Te Deum wegen der Rettung des Königs anſtellen ließ. Wir ſehen, man legte damals die Noten der Höfe noch buchſtäblich aus.

will, daß Jedermann wiſſe, daß die ſtrengen in dieſen Tagen vollzogenen Hinrichtungen ausdrücklich auf meinen Befehl geſchehen ſeien, um den Folgen dieſer abſcheulichen Verſchwörung zuvorzukommen."" Hierauf wandte ſich der oberſte Advokat Guido de Faur an ihn mit der Frage: „„Sir, wollen Sie, daß man Ihre Erklärung in die Akten des Gerichtshofes eintrage?"" Der König verſetzte: „„Ich will es."" Und der Beſchluß, welcher die öffentliche Ausübung der neuen Religion zu dulden befahl, wurde für ungültig erklärt." S. 87. 88.

Der letzte Theil der vorliegenden Schrift beſchäftigt ſich mit dem Krieg der drei Heinriche, mit der Entſtehung der katholiſchen Ligue und ihrem Verhältniß zum König einerſeits und zu den Hugenotten andererſeits. Den Schluß des Ganzen bildet dabei die Ermordung Heinrichs **III.** durch Jakob Clement und die Thronbeſteigung des erſten Bourbonen, Heinrichs **IV.** Auch dieſer Theil enthält manches Intereſſante und Neue, namentlich die Vertheidigung Heinrichs **III.** gegen ſchwere ganz gewöhnlich gewordene Anklagen unnatürlicher Ausſchweifung. S. 298 ff.

Die Ueberſetzung endlich anlangend, ſo iſt dieſelbe in den erſten Blättern etwas hart und unfrei, im Folgenden aber liest ſie ſich angenehmer und leichter. Leider hat das Buch ziemlich viele, zum Theil wirklich ſtörende Druckfehler.

Hefele.

4.

I. Kleiner Katechismus der katholiſchen Religion für die zwei untern Schulklaſſen von Ignaz Schuſter. Mit gnädigen Approbationen ꝛc. Freiburg i. B., bei Herder. 1846. Preis 6 kr.

II. Katechetiſches Handbuch ꝛc. Von Dr. Ignaz Schuſter. 1. Bd. 1846. 2. Bd. 1848. S. V. und 352. und 78. S. VII. und 444. Ebendaſelbſt. Preis fl. 3. 48 kr.

III. Der kleinere Katechismus der chriſtkatholiſchen Religion von Dr. J. B. v. Hirſcher. Mit Approbation des Erzbiſch. Ordinariates Freiburg. Ebendaſelbſt. 1845. S. VI. und 173. Preis 15 kr.

I. Schuſter's größern Katechismus, der in weiten Kreiſen volle Anerkennung gefunden und ſich bereits durch Gebrauch und die Stimme des Volkes vielfach erprobt hat, habe ich in Jahrg. 1845 S. 589 ff. angezeigt und als ächten Canisius redivivus für unſere Zeit begrüßt. Der kleinere ſoll nun als Religionsganzes für die Faſſungskräfte und Bedürfniſſe der Kinder von etwa ſieben bis zehn Jahren, zugleich als Vorbereitung und Grundlegung des größern dieſem vorangehen und mit deſſen Eintritt wegfallen, während dieſer das ganze Leben begleiten will.

Paßt aber für dieſes Alter überhaupt ein Katechismus mit ſeinen immer abſtracten Sätzen, genügt nicht vielmehr Ein Katechismus? Man gebe, werden Viele ſagen, den Kleinen, ſobald ſie leſen können, ein Büchlein, welches möglichſt in bibliſcher Sprache, gedrängt und faßlich die Hauptthatſachen der heil. Geſchichte enthält. Dieſe erweitere der Katechet erzählend und erklärend, und knüpfe überall

die Lehren des Glaubens, der Sitten und des Kultes an, wie ſie in einem kleinen Katechismus zu ſtehen pflegen; noch beſſer, wenn auch ſchon das Lehrbüchlein ſelbſt jene Lehren in aller Kürze, vielleicht in größerer Schrift der bibliſchen Geſchichte enthebt. Alles etwa nach Erzbiſchof A. Gruber's trefflichem Elementarunterrichte. Im Anhange mögen neben einem kurzen Beichtunterrichte unter den Kindergebeten auch die bekannten alten Formeln des ſpäter eintretenden Katechismus (Symbolum, Vaterunſer, Sakramente, Dekalog) abgedruckt ſein, um im Verlauf und Schluß des Unterrichtes auf dieſelben hinzuweiſen und Alles auch an ſie anzuknüpfen. Ja, es mag zugleich eine kurze Erklärung dieſer Formeln auf dem Grunde der bibliſchen Geſchichte beigedruckt werden. So ſind wir aber bereits zur Berechtigung eines kleinern Katechismus gelangt.

Ein ſolcher beeinträchtigt auch keineswegs die doppelte Stellung der bibliſchen Geſchichte in der Katecheſe. Einerſeits ſoll nämlich die Offenbarung aus vielen dringenden Gründen außer und neben dem Katechismus nach und nach und wiederholt in bibliſch-geſchichtlicher Form und Abfolge durch Leſen, Erklären und angemeſſenes Memoriren eingeprägt werden; abgeſehen davon, daß jeder Katechismus, wenn er das Symbolum ſachlich und organiſch diſponirt (Vater, Sohn und heil. Geiſt), wie Hirſcher und Schuſter, in der Hauptſache den geſchichtlichen Weg einſchlägt. Nur wolle Nimand mehr den Katechismus gegen ſein Weſen in eigentliche bibliſche Geſchichte verwandeln. Dieß die ſelbſtſtändige Stellung der bibliſchen Geſchichte. Andererſeits muß jeder Katechismus, beſonders der kleinere, vom Katecheten und katechetiſchen Handbuche durch bibliſche Geſchichte und anderes Concrete in ſeinen abſtracten Sätzen

faßlich, behältlich und eindringlich gemacht werden. Dieß die dienende Stellung der bibliſchen Geſchichte. Auch Schuſter hat beide richtig ins Auge gefaßt und will der erſtern in ſeiner demnächſt erſcheinenden bibliſchen Geſchichte, der letztern in ſeinem katechetiſchen Handbuche genügen.

Eben deßhalb kann man nicht mehr einwenden, ein kleiner Katechismus ſei und bleibe, weil abſtracter und dürrer, als der größere, ganz unverſtändlich, und der Katechet täuſche ſich, wenn er an ein Verſtändniß glaube, weil er es hat; auch leide die Bildung des Herzens und Willens, da Anſchauung, Phantaſie und Empfindung unberührt bleiben. Iſt es denn der Katechismus allein, der da Zeugniß gibt, gehören nicht Katecheſe und Katechismus weſentlich zuſammen? iſt letzterer nicht weſentlich blos Thema, Skizze und Zuſammenfaſſung der koncreten, lebendigen, Anſchauung und Empfindung anſprechenden, Herz, Willen und Leben bildenden Katecheſe, die zudem durch die ganze Auctorität und Perſönlichkeit des die Kirche vertretenden Katecheten unterſtützt wird? Hat man denn mit einem kleinen Katechismus wirklich die gegen die Natur des menſchlichen Geiſtes verſtoßende Abſicht, vom Abſtracten erſt ſpäter zum Concreten fortzuſchreiten? Außerdem wird man doch auch die Kinder lehren dürfen, was ſie jetzt noch nicht vollſtändig faſſen können. Sonſt dürften ſie ja nicht gelehrt werden, das Zeichen des heil. Kreuzes zu machen, den Glauben, das Vaterunſer ꝛc. zu beten, der heil. Meſſe ꝛc. beizuwohnen. Der mütterliche Unterricht müßte gleichfalls ohne Frucht ſein, da er ſo gerne mit dem Abſtracteſten, freilich Alles enthaltenden, beginnt, z. B. wer hat dich erſchaffen, erlöſt, wer will dich heilig machen? Verſtändniß bleibt ja hienieden überhaupt relativ,

und die Ahnungen der unverdorbenen, mit heil. Geiſte getauften Kinderſeelen mag gar oft weiter reichen, als wir glauben und ſie uns ſagen können. Das erſt noch halb Erfaßte mag deſto kräftiger und nachhaltiger umfaßt werden. Auch hätte das bloße vorläufige Memoriren Werth, ſofern es ſich nicht einzig oder hauptſächlich geltend machte. Nichts deſto weniger ſoll aber allerdings in jedem Katechismus ſo viel Anſchaulichkeit und Leben angeſtrebt werden, als ſein Hauptzweck zuläßt, Thema, Skizze, Zuſammenfaſſung und bleibende Einprägung der Katecheſen zu ſein.

Nach dem Bisherigen kann man den Kindern von ſieben bis zehn Jahren einen kleinen Katechismus geben. Man ſoll es aber auch. Schon die ältere Praxis mit ihren zwei bis drei Katecheten mag ein nicht zu verachtendes Argument bilden, wie wir uns denn überhaupt Glück wünſchen dürften, wenn wir auf dem praktiſchen Gebiete, z. B. Beichtſtuhl, Ritual, Krankenbuch, Geſangbuch, Gebetbücher, Volksſchriften, nur erſt wieder allſeitig auf dem bewährten ältern Standpunkt angelangt wären. Sodann ſind dieſe Kinder bereits in ihrer Art ganze Menſchen und ſollen ganze Chriſten ſein, haben deßhalb Faſſungskraft und Bedürfniß für ein Religionsganzes nach ihrer Art. Dieſes kann aber nicht eine bloße bibliſche Geſchichte ſein, muß vielmehr erſt aus dieſer abſtrahirt und durch allerlei Materien noch ergänzt werden, am wenigſten liegt Kult und Sittenlehre der Kinder vollſtändig und unmittelbar in der bibliſchen Geſchichte. Warum ſoll nun aber nicht ſofort das Religionsganze für dieſe Kinder auch beſonders gedruckt, für das ihnen ſchon nothwendige Memoriren zubereitet und mit dem eigentlichen Katechismus

als ſeine Vorbereitung und Grundlegung in Verbindung gebracht werden? Die bibliſche Geſchichte kommt ja, wie wir oben bemerkten, neben dem Katechismus und in ſeiner Erklärung zu ihrem vollen Rechte; kann und braucht auch nicht eigentlich und vollſtändig auswendig gelernt zu werden.

Ich denke, die demnächſt erſcheinende bibliſche Geſchichte von Schuſter, die nach eigenthümlichen, aber nach meiner Anſicht einzig richtigen Grundſätzen bearbeitet und, als Manuſcript mit bemerkenswerther Vorrede gedruckt, den kirchlichen Auctoritäten und ſtimmberechtigten Theologen zur Kritik vorgelegt iſt, wird die richtige katechetiſche Stellung der bibliſchen Geſchichte klarer machen. Ich bemerke vorläufig bloß, daß dieſelbe nach Allioli's Ueberſetzung ganz das Schriftwort gibt, Gott ohne jegliche Alteration zum Worte kommen läßt, wornach es hauptſächlich nur noch auf richtige Auswahl, Anordnung und Abtheilung der aufzunehmenden, die ganze Bibel repräſentirenden und enthaltenden Geſchichten ankam. Die Ausgabe mit bloßem bibliſchen Texte, der Hauptſache, iſt auf die Schulkinder, die projectirte zweite mit erklärenden Noten 2c. auf Katecheten, Lehrer, Eltern, Erzieher oder auch auf ſolche Kinder berechnet, welche eine höhere Ausgabe nicht ſcheuen.

Ob nun aber Schuſter's kleiner Katechismus entſpricht und in richtigem Verhältniß zum größern ſteht? Ich glaube, beide Fragen bejahen zu dürfen. Seine Anlage iſt ganz die gerühmte des größern, und kleine Abweichungen, daß z. B. an die Schöpfung ſogleich die Erhaltung und Regierung vor der Lehre von den Engeln und Menſchen angeknüpft wurde, rechtfertigen ſich von ſelbſt. Er iſt angemeſſen kurz, umfaßt 58 Seiten und mit den Gebeten 72 Seiten, läßt nach guter Erwägung

Vieles, was im größern ſteht, für jetzt weg, überall nur erſt die Fundamente legend und den Bedürfniſſen und Faſſungskräften ſeines Alters entſprechend; fügt aber auch eben deßhalb Vieles bei, was im größern wegfällt, z. B. viel Geſchichtliches, viel für Leben und Uebung ſeiner Kinder Nothwendiges, hat mit Recht beſonders die Sittenlehre, den Beichtſpiegel, aber auch z. B. Abendmahl und Meſſe eigenthümlich ausgeführt, gibt einfachere, populärere und noch nicht vollſtändige Auffaſſungen, loſere Verbindungen und Uebergänge, folgt aber ſonſt wörtlich dem größern. Vielfach ſind kurze Denkreime eingefügt. Ich war früher denſelben nicht günſtig, glaube aber, daß ſie, wenn darüber Bibelausſprüche nicht verſäumt werden, als gute Saatkörner ganz am Platze ſind, von den Kleinen des Rhythmus und Reimes wegen geliebt und leicht behalten werden, auch Auctorität genug haben, wenn ſie an ſich gut, alſo eine Art Produkt der Bibel und Kirche ſind, und in den Katechismus aufgenommen zu werden verdienten. Später tritt ja ohnehin die Bibel an ihre Stelle.

Ueber Auslaſſung und Aufnahme, ſowie Faſſung einzelner Punkte kann man freilich in einem bloß vorbereitenden kleinen Katechismus verſchiedener Anſicht ſein. Doch tritt dießfalls das katechetiſche Handbuch ausgleichend und ergänzend ein, wie denn überhaupt ein ſolches Handbuch erſt einen Katechismus vollſtändig ins Licht ſtellen und in den Händen aller Katecheten möglichſt brauchbar und fruchtbar machen ſoll. Schuſter's Bemühungen verdienen, abgeſehen von ihrer innern Güte, den kirchlichen Approbationen und der prüfenden und Rathſchläge ertheilenden Durchſicht von Seite vieler Theologen, praktiſchen Geiſtlichen, Biſchöfen und Ordinariaten, ſchon deßhalb beſon-

dere Beachtung und Empfehlung, weil ſie nicht bloße Bruchſtücke, ſondern bald das ganze katechetiſche Feld in gegenſeitiger Harmonie und Unterſtützung bearbeitet haben.

II. Die erſte Abtheilung des katechetiſchen Handbuches erklärt den größern, die zweite, ein beſonderes Ganzes bildende Abtheilung den kleinern Katechismus. Im erſten Bande ſind beide Abtheilungen bis zum zweiten Glaubensartikel fortgeführt, der zweite, ſo eben erſchienene aber gibt nur die Erklärung des größern Katechismus bis zur Lehre und den Sakramenten Chriſti in der Kirche. Die entſprechenden Materien der zweiten Abtheilung werden mit dem dritten Bande vereinigt, der in thunlichſter Bälde folgen und die größere Hälfte des Werkes ſchließen ſoll. Das Ganze ſoll höchſtens fünf Bände umfaſſen, was nach ähnlichen Werken und bisheriger Leiſtung, wie nach dem ganzen Zweck nicht zu viel ſein wird. **Multum, non multa.**

Daſſelbe hat bereits ſehr günſtige Aufnahme gefunden, wird ſich jedem Unbefangenen durch Leſen und Gebrauchen ſelbſt empfehlen und kann als wahrhaft reiche Schatzkammer von Altem und Neuem, ſchon vermöge ſeines Index und ſeiner guten dem Katechismus folgenden ſachlichen Anordnung, leicht für jeden andern Katechismus benützt werden.

Andere ähnliche Werke ſind nicht für die Gegenwart und aus dem neuerwachten Schatze der Kirchlichkeit und katholiſchen Wiſſenſchaft bearbeitet, oder leiden an den Gebrechen ihrer Zeit, bewegen ſich z. B. zu ſehr im Gebiete der natürlichen Religion, in kantiſchen Beweisführungen, wohl auch in Aufklärerei, oder ſind vielfach zu ſcholaſtiſch, oder geben hier zu wenig, dort zu viel, laſſen ihr Gutes in weitläuftigen und ſchwerfälligen Auseinanderſetzungen nur mühſam ſuchen, oder enthalten nur Material,

ohne ſeine katechetiſche Bearbeitung nahe zu legen, oder verwandeln ſich zu ſehr in fertige, vielleicht gar der verſchollenen, übertriebenen Heuriſtik huldigende Katecheſen, ſtatt für das ganze katechetiſche Geſchäft hinreichende Materialien zu liefern, halten ſich an mangelhafte Katechismen, oder an keinen, oder doch nicht ſtreng, werden ſo bloße vage Religionshandbücher. Mit Auszeichnung iſt aber beſonders A. Stolz's Handbuch zu Hirſcher's Katechismus zu nennen.

Wie bei den Katechismen, ſo ging Schuſter auch bei dem Handbuche von der Ueberzeugung aus, „daß das ſchleichende Gift des religiöſen Indifferentismus nachgerade in alle Klaſſen der Geſellſchaft, namentlich in den ſogenannten Mittelſtand, eingedrungen iſt, und in augenfälligerer Weiſe ſeinen Proceß der Zerſetzung und Auflöſung fortſetzt; alſo nichts mehr Noth thut, als daß man ſich des noch unberührten und geſunden Theils, ich meine der heranwachſenden Jugend, mit allen Kräften bemächtige und ſie gegen die Anſteckung ſicher ſtelle.“ Sofort hat er, überall das gute Alte und Neue für unſere Zeit mit einander verbindend, das Treffliche in den vielen ähnlichen Werken angemeſſen benützt, bei dem bereits gelegten Grund keinen förmlichen Neubau verſucht, ihre Lücken ergänzt, ihre Fehler verbeſſert, im Uebrigen aber durchaus ſeine Selbſtſtändigkeit gewahrt.

Er hält ſich ſtreng an Ordnung, Sätze und Worte der Katechismen, gibt deren vollſte und allſeitigſte Entfaltung und Einſenkung in Herz, Willen und Leben; genügt in der That den Bedürfniſſen unſerer drohenden Gegenwart, ſchöpft reichlich aus dem Schatze der Kirche, der Wiſſenſchaft, der Bibel, der Geſchichte und Erfahrung;

liefert weder eine bloße Materialienſammlung, noch fertige, nach einmaligem Gebrauche überflüſſige, oder ſtereotyp wiederkehrende Katecheſe, ſondern vereinigt glücklich beide Momente ſo, daß der Katechet auf viele Jahre reichen Stoff erhält, zugleich aber auch die Weiſe der Ausführung durch Einzelnes und das Ganze kennen lernt. Insbeſondere gibt er einen Reichthum von Beiſpielen, welche ebenſo die abſtracten Begriffe verdeutlichen, als das Gemüth und den Willen kräftigen. Es ſind theils die bibliſchen, theils unter dem Text außerbibliſche. „So weit ſie der erſten Abtheilung angehören, ſind ſie zu einem großen Theile dem Exempelbuch von Dr. Herbſt, zu einem noch weit größern aber der Lectüre von Lebensbeſchreibungen der Heiligen ꝛc. entnommen, und tragen ſämmtlich das Gepräge beglaubigter Thatſachen an ſich. In der zweiten Abtheilung wurden größtentheils die bekannten Kindererzählungen von Ch. v. Schmid benützt, an deren Stelle er in Ermanglung thatſächlicher Beiſpiele nur andere eigene Erfindung hätte ſetzen können.“ Kirchenväter, Koncilien, heidniſche Ausſprüche und Beiſpiele, Sprichwörter, Denkreime und Lieder ſind angemeſſen benützt, wichtige Anführungen in den Noten zum Nachſchlagen belegt, die Unterſcheidungslehren nach Bedürfniß genau, immer aber ächt tolerant behandelt, die moſaiſchen Inſtitutionen und Vorbilder, die Prophezeiungen und der Kult ſorgfältig und nach dem Standpunkt, den die öffentliche Meinung über Derartiges wieder eingenommen, ausgeführt, und am Schluſſe der einzelnen Abſchnitte ſtehen entſprechende Gebete. Die Darſtellung aber iſt bei dem ſachlichen Inhalte kurz und bündig, theologiſch gebildet und präcis, und immer lebendig, ſchön und anregend.

Beſonders verdienſtlich erſcheint, daß der Verfaſſer nicht bloß, wie gewöhnlich, ein Handbuch für den größern, ſondern auch, was ſchwieriger iſt, ein ſehr faßliches, anſprechendes und doch ſachlich und dogmatiſch reiches für den kleinen Katechismus liefert, das ſich würdig neben das treffliche Werk von A. Gruber ſtellt und es an Vollſtändigkeit, Reichthum und Zuſammenhang noch übertrifft. Da ſich die erſte Abtheilung nach Diction und Durchführung mehr in der Sphäre der Chriſtenlehrpflichtigen, die zweite aber vorherrſchend innerhalb des Kreiſes der niederſten Klaſſe bewegt, ſo dürfte es nicht ſchwer ſein, durch Vergleichung beider Abtheilungen die rechte Behandlung für die in der Mitte liegenden Klaſſen zu finden.

III. Hirſcher's kleiner Katechismus — den größern habe ich in Jahrg. 1843 der Quartalſchrift S. 120 ff. angezeigt — iſt für die zweite, aber auch für die oberſte Elementarklaſſe beſtimmt, wenn nämlich „der größere wegen unzureichender Vorbildung der Schüler als unausführbar und unzweckmäßig erſcheint, namentlich an Filialorten, wohin der Seelſorger nur ſeltener kommen kann, der Religionsunterricht alſo zum größten Theil dem Schullehrer überlaſſen werden muß.“ Für die dritte Klaſſe ſei er hinreichend vollſtändig und enthalte Manches, was ſich für die zweite noch nicht eigne, für dieſe gebe er Mehreres, was im größern fehle, ſofern es in dieſem vorausgeſetzt werde.

Derſelbe kann nun mit dem kleinern von Schuſter nicht in Parallele geſtellt werden. Dieſer iſt auch für die Kleinſten, ja für dieſe zunächſt, und will unter keinen Umſtänden den größern erſetzen, ſondern rein und feſt dieſen vorbereiten und grundlegen; jener dagegen will wohl auch den größern vorbereiten, aber erſt von der zweiten Klaſſe

an, und iſt nach ſeiner ausdrücklichen Beſtimmung, ſeinem ganzen Inhalte und Weſen für reifere Schüler, iſt wenigſtens keine directe Vorbereitung auf den größern und ein durchaus ſelbſtſtändiger und relativ vollſtändiger Katechismus, wird auch den größern in die Sonntagschriſtenlehre oder in Stadtſchulen und Gymnaſien verdrängen.

Er hat viele Vorzüge vor dem größern, die ſich faſt alle als Rückkehr zur guten ältern kirchlichen Weiſe darſtellen. Mehrere Mängel des Inhaltes ſind verbeſſert, in der Anordnung hat das fünfte Hauptſtück ſeine richtigere Stelle als drittes eingenommen, das Ganze und Einzelne iſt populärer, objectiver, volksthümlicher und präciſer gehalten, Vieles wurde aufgenommen, was im größern fehlt, aber nicht wohl vorausgeſetzt werden konnte. Er verläuft ſich nicht mehr in katechetiſche und paränetiſche Ausführung, hält überall, beſonders auch in den Schriftſtellen bedachtſames Maaß, gibt genauere und kürzere, wohl auch altkirchliche Definitionen, verſchmäht nicht alt hergebrachte Unterſcheidungen und Einleitungen z. B. für die Sakramente, ſondert die Materien zweckmäßig in mehrere kürzere Fragen und Antworten, numerirt dieſe, hat den Hauptmangel, die Unmöglichkeit des angemeſſenen Auswendiglernens, gehoben und will die in Katechismen gemeiniglich vorkommenden Gebete beifügen. Alles ſuchte Hirſcher „ſo einfach concret und faßlich zu halten, als es der Gegenſtand nur immer zulaſſen wollte.“ Beſonders ſchön und tief ſind viele Begründungen, z. B. der Gottheit Chriſti, der Keuſchheit S. 148. Recht gelungen, organiſch, kirchlich, deutlich, überſichtlich und ziemlich vollſtändig iſt die Lehre vom heil. Sakrament des Altares und knüpft Alles an die Einſetzungsworte und die Meßliturgie.

Dagegen kann ich nicht umhin, dem Schuſter'ſchen großen Katechismus in Abſicht auf Inhalt, Anlage, Form und Vollſtändigkeit entſchieden den Vorzug zu geben, mag dieſer auch weniger neu, originell und geiſtreich und nur eine glückliche Zuſammenfaſſung des guten Alten und Neuen, auch Hirſcher's, ja gleichſam ein Produkt Mehrerer ſein, mag man auch Einzelnheiten in dieſen herüberwünſchen.

Wohl hat Hirſcher mit Recht ſtatt der unorganiſchen Nebeneinanderſtellung der fünf alten Hauptſtücke ein zuſammenhängendes Ganzes verſucht. Ob aber die Anordnung nicht noch beſſer iſt, welche, wie Schuſter, unter glücklicher Voranſtellung des Kreuzeszeichens, die althergebrachten Formeln nicht wegwirft, ſondern einem höhern Organismus einfügt und ſofort Alles, wie von Alters her, an ſie anknüpft? Die zehn Gebote ſind z. B. bei Hirſcher nur in der Vorbereitung der Erlöſung abgedruckt, bleiben wenigſtens ohne Erklärung durch den Katechismus, und die Sittenlehre iſt nach einem eigenthümlichen — ob aber volksthümlicheren, behältlicheren und angeſeheneren? — Schema abgehandelt. Wohl hat Hirſcher das apoſtoliſche Symbolum zu Grunde gelegt, ob aber Alles beſtimmt und ausdrücklich auf ſeine Artikel zurückgeführt iſt? beſonders wollen ſich der vierte Abſchnitt des zweiten Hauptſtückes: „Von der Heiligmachung und Tröſtung durch den heil. Geiſt," das dritte Hauptſtück: „Von den Anſtalten, durch welche uns Jeſus Chriſtus ſeiner Erlöſung theilhaftig machen will, d. i. von der Kirche," und das vierte Hauptſtück: „Von der wirklichen Einſetzung des Menſchen in die demſelben zubereitete Erlöſung und Heiligung" in Ueberſchrift und Ausführung nicht recht von einander ſondern und zu einander ordnen. Ueberhaupt hat der Katechismus

nach meiner Anſicht den Mangel, daß er den heil. Geiſt nicht feſt, beſtimmt und faßlich genug begreift, z. B. in der Rechtfertigung faſt von ihm ſchweigt und in der Heiligmachung und den Gnaden zu wenig trennt, zu viel wiederholt und das Gleiche bei ſeiner Wiederkehr für beſſeres Erfaſſen nicht mit denſelben Worten bezeichnet.

Wegen der Vollſtändigkeit läßt ſich allerdings rechten, ſie bleibt immer etwas Relatives, beſonders wenn man den Katechismus nur als Schul-, nicht als Volksbuch betrachten wollte oder, wenigſtens wo möglich, ein größerer Katechismus nachfolgen ſoll. Hirſcher ſagt: „ſein Katechismus ſei hinreichend vollſtändig, denn hier und da wird in neuer Zeit eine Vollſtändigkeit beliebt, welche den Lernenden erdrückt, und überdieß das Weſentliche in der Fluth des Außerweſentlichen erſäuft.“ Und: „Die Sittenlehre iſt im kleinen Katechismus weniger ausgeführt. Der Grund iſt, weil ſchon bei der Glaubenslehre immer auf die Sittenlehre hingewieſen, ferner weil auch außer der Katecheſe unaufhörlich was man thun ſoll, geprebigt wird, und endlich weil es ſich mit den Sitten ſo ziemlich von ſelbſt geben möchte, wenn nur erſt der Glaube wahr und lebendig wäre.“ Nichts deſto weniger glaube ich, daß Manches fehlt, was nicht wohl der bloßen Katecheſe überlaſſen werden darf und um ſo weniger fehlen ſollte, als es auch im größern fehlt und der kleinere denn doch an manchen Orten den größern erſetzen ſoll und an noch mehreren erſetzen wird.

Uebrigens wird die Frage wegen der Vollſtändigkeit, wie der ganze unterſchiedliche Charakter der beiden Hirſcher'ſchen und des großen Schuſter'ſchen Katechismus Jedem, freilich nach ſeinem ſonſtigen Standpunkt, durch Verglei-

chung klarer werden. Z. B. das heil. Sacrament des Altars. Der große von Hirſcher gibt mehr eine, freilich ſehr ſchöne, paränetiſche Ausführung, der kleine eine ſchöne, originelle Auffaſſung und wirklich katechismusmäßige Durchführung, Schuſter aber die größte kirchliche Vollſtändigkeit, hat mehr in Nachweis des Dogmas, in der Ausſetzung des Allerheiligſten, im Opfer, mehr über die Art, der Früchte des Opfers theilhaftig zu werden, hat auch das Meſſeleſen zu Ehren der Heiligen, die verſchiedenen Namen des Sacramentes, die ausführliche Rechtfertigung der Kommunion unter Einer Geſtalt und mehr Kaſuelles. Schuſter widerlegt die Einwürfe der Proteſtanten, Hirſcher thut es weniger und ſagt z. B. Fr. 385: „Wie willſt du dich gegen die Irrgläubigen über die heil. Meſſe verantworten? Ich will ſie ihnen erklären, dann werden ſie dieſelbe hochachten müſſen.“ Vergl. auch die Heiligmachung und die unendlich wichtige Lehre von der Kirche.

Die weitere, nicht überall beliebte Detailkritik, die ich in der ſo wichtigen Katechismusangelegenheit für unerläßlich halte, ſtelle ich dem Leſer anheim und habe nur noch den Wunſch, mein Votum möge, wie ich es redlich, nach ſorgfältiger Prüfung und beſtem Wiſſen und Gewiſſen gegeben habe, ebenſo auch überall aufgenommen werden. Hirſcher's unantaſtbarer Ruhm hängt wahrlich nicht vom Katechismus ab.

Graf.

5.

Geſchichte der Reformation in der Oberpfalz. Aus den Acten geſchöpft von Dr. Wittmann, Secretair des königl. allgem. Reichsarchivs und außerord. Mitglied der königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu München. Augsburg, 1847. Druck und Verlag der Karl Koll=mann'ſchen Buchhandlung. IV. und 124 Seiten in 8. Pr. 1 fl.

„Unter allen Landesgeſchichten, die auf eine allgemeine Bedeutung Anſpruch machen dürfen, iſt die pfälziſche nicht die letzte. Die Entwicklung des erſten deutſchen Kurfürſten=thums bis zur Ausbildung landesfürſtlicher Souveränetät, die Erhebung des deutſchen Calvinismus bis zur Kata=ſtrophe des dreißigjährigen Krieges, die Einflüſſe franzö=ſiſchen Hof= und Regierungsweſens, wie ſie ſich geiſtlos nachgeahmt in der Pfalz geſtaltet haben, das ſind allein ſchon Parthien, in denen ſich die allgemeine deutſche Ge=ſchichte, in verkleinerten aber charakteriſtiſchen Bildern wiedererkennen läßt.“ So richtig dieſes Urtheil des Herrn Dr. Häuſſer[1]) iſt, ſo auffallend muß es erſcheinen, daß bisher einer pfälziſchen Spezialgeſchichte ſo wenig Rechnung getragen wurde. Beſonders fehlt uns auch eine ins Detail gehende hiſtoriſche Darſtellung der Einführung ꝛc. der Reformation in der Pfalz, und ob auch ein Jeder, der mit der Geſchichte nicht ganz unbekannt iſt, auf die Pfalz hinzuweiſen weiß als auf das Land, in welchem namentlich während des

1) Vergl. deſſen Geſchichte der rheiniſchen Pfalz nach ihren politi=ſchen, kirchlichen und literariſchen Verhältniſſen, 2 Bde. Heidelberg 1845.

16. Jahrhunderts der berüchtigte Grundſatz: „cujus regio, illius et religio,“ am öfteſten in Anwendung kam und die Religionsveränderungen zwiſchen immerwährender Ebbe und Fluth wogten; ſo wird man gleichwohl der Behauptung nicht widerſprechen können, daß das, was über den berührten Gegenſtand bisher bekannt geworden, ſehr dürftig und das Wenige überdieß nicht ſelten ſehr irrig iſt. Zur Beſeitigung dieſes Uebelſtandes hat Herr Dr. Wittmann durch vorliegendes Schriftchen einen weſentlichen Beitrag geliefert, wenn wir auch gleich darin aus mehreren Gründen, wie alsbald erhellen wird, keine eigentliche „Geſchichte der Reformation in der Oberpfalz“ zu finden vermögen. Mit allem Recht wird nämlich in unſrer Zeit gegen jene ſelbſtgenügſame Bequemlichkeit auf dem hiſtoriſchen Gebiete angekämpft, welche den rohen Stoff in unverarbeiteter Maſſe dem nachſichtigen Leſer darbietet, und die einzelnen Handlungen, Begebenheiten und Thatſachen nur an und für ſich, ohne ihren Zuſammenhang mit andern Ereigniſſen, auffaßt und darſtellt; und wenn es auch dem Geſchichtſchreiber nicht immer gelingt, den lebendigen Cauſalnexus der Begebenheiten aufs Klarſte zu erforſchen und darzuſtellen, ſo muß doch der Pragmatismus der Geſchichte als eine Aufgabe bezeichnet werden, die er nie aus dem Auge verlieren darf. Gerade dieſe Aufgabe hat aber Herr Wittmann öfters umgangen, den urſächlichen Zuſammenhang der von ihm geſchilderten Begebenheiten nicht ſelten in der Art unberückſichtigt gelaſſen, daß mehrere Mittelglieder in der Kette der Erſcheinungen ganz übergangen ſind. Namentlich ſind die politiſchen Verhältniſſe, mit denen die religiöſen Angelegenheiten ſo enge verflochten waren, nur in ſehr beſchränktem Maaße gewürdigt, und die Angelegenheiten

der Pfalz werden mehr in ihrer Iſolirung als im innern Zuſammenhang mit dem großen Ganzen uns vorgeführt, ſo daß der Herr Verfaſſer mit Einem Worte mehr eine unvollſtändige chroniſtiſche Darſtellung, denn eine eigentliche Geſchichte der Reformation in der Oberpfalz bietet.

Das Schriftchen behandelt in ſechs Kapiteln folgende Gegenſtände: 1. Kap. die erſten Spuren der Reformation S. 1—14; 2. Kap. Einführung der Reformation S. 14 bis 28; 3. Kap. Einführung des Calvinismus S. 28—65; 4. Kap. Wiederherſtellung des Lutherthums S. 65—72; 5. Kap. Wiedereinführung des Calvinismus S. 72—113; 6. Kap. Wiederherſtellung des katholiſchen Glaubens S. 113 bis 124.

Feßmaier [1]) behauptet zwar, daß die Reformation erſt im Jahr 1538 Eingang in der Oberpfalz gefunden habe, allein wie Häußer a. a. O. I. S. 538 ff., ſo hat auch unſer Herr Verfaſſer im 1. Kapitel aufs Deutlichſte dargethan, daß das neue Evangelium allenthalben in der Pfalz ſchon früher Wurzel gefaßt und ſich der Gemüther bemächtiget hat, wenn gleich behauptet werden muß, daß es erſt ſeit dem Jahre 1538 einen bedeutenderen Fortſchritt machte. Wenn der Herr Verfaſſer im nämlichen Kapitel S. 6 ſagt: „Selbſt die Empörungen der Bauern am Rhein, in Franken und in Schwaben, welche faſt allgemein und nicht mit Unrecht als eine Folge der neuen Lehre angeſehen wurden, konnten die Vorliebe der beiden Fürſten für dieſelbe keineswegs ſchwächen,“ ſo ſind wir

1) Verſuch einer Staatsgeſchichte der Oberpfalz, ſeitdem ſie Oberpfalz heißet, von Hofrath und Profeſſor Feßmaier zu Landshut. 2 Bdchen. Landshut 1803.

zwar weit entfernt, beſtreiten zu wollen, daß die Reformation den Bauernkrieg aus ihrer Pandora-Büchſe entlaſſen habe, doch wäre es Unrecht, wollte man den genannten Krieg ausſchließlich als eine Folge der neuen Lehre anſehen. Aehnlich vielmehr, wie der vielleicht mißbrauchte Ablaß nicht die erſte und vornehmſte Urſache der Reformation, ſondern vielmehr nur der Funke war, der das ſeit langer Zeit aufgehäufte Brennmaterial in Flammen ſetzte; hatte der eiſerne Druck der Feudalverhältniſſe, der damals ſchwerer auf dem Bauernſtande als auf jeder andern Klaſſe der bürgerlichen Geſellſchaft lag, ſchon vor der Reformation einzelne Verſchwörungen und Empörungen hervorgerufen, und die Triebfedern dieſer wirkten, wie Gfrörer [1]) bemerkt, bei dem Kriege von 1525 zuſammen, als neuer Gährungsſtoff kamen aber die Ideen der begonnenen Kirchenreformation hinzu. Oder wie Häuſſer a. a. O. I. Bd. S. 524 ſagt: „Mit dem Ausbruch der kirchlichen Reformation, kam eine neue Bewegung in alle Claſſen des Volks, die an Tiefe und Gewalt jeder andern voranſtand; auch den Bauernſtand ergriffen die neuen Ideen mit Macht, und unter ihrem Einfluſſe geſtalteten ſich die Keime der einzelnen Verſchwörungen zu einer allmähligen Reformation um, von welcher für die beſtehenden Zuſtände Alles zu beſorgen war.“ Wenn ſelbſt Proteſtanten in dieſer Weiſe über den Zuſammenhang des Bauernkrieges und der ſogenannten Reformation urtheilen, dann dürfte es einmal Jedermann einleuchten, daß jene nur Stroh dreſchen, welche, im Widerſpruch mit der Geſchichte, den vorgeblichen Kirchen-

1) Gfrörer, Guſtav Adolph, König von Schweden, und ſeine Zeit. 2te Aufl. S. 241.

reformator des 16. Jahrhunderts von jeder Schuld am bekannten Bauernaufſtande freiſprechen wollen.

Auch auf Seite 15 ſtoßen wir auf ein hartes Urtheil, wenn es heißt: „von nun an verbreitete ſich die Neulehre ſchnell in der ganzen obern Pfalz; denn ſie fand weder von Seite des Volkes noch auch von Seite der Geiſtlichen ernſtlichen Widerſtand; vielmehr huldigte ihr der größere Theil der letzteren alſogleich, da ſie im Genuſſe ihrer Pfründen bleiben und überdieß ihre ſtillen Wünſche nun ungeſcheut befriedigen konnten.“ Ganz ſo ſprechen auch proteſtantiſche Schriftſteller, nur mit dem Unterſchiede, daß unſer Herr Verfaſſer, während jene die Reformation als Etwas erſcheinen laſſen, was ſchon längſt von Clerus und Volk erſehnt worden ſei, im weiteren Verlauf ſeines Schriftchens das obige harte Urtheil nicht wenig limitirt und aufs Deutlichſte darthut, wie man oft unehrenhafte Kunſtgriffe, ja ſelbſt Gewalt anwandte, um der neuen Lehre Eingang zu verſchaffen. Wir machen hier nur Beiſpiels halber darauf aufmerkſam, wie unter dem Churfürſten Otto Heinrich (1556 — 1559) gegen die Kirche und ihre Inſtitutionen verfahren wurde. „Ottheinrich,“ ſagt unſer Herr Verfaſſer S. 20, „welcher in ſeinem haſtigen Eifer für Verbreitung und Feſtigung der neuen Lehre vor keiner Gewaltthat zurückbebte, wenn die gewöhnlichen Mittel ſich als unwirkſam zeigten, und aller Verbindlichkeit gegen das Reich und deſſen Oberhaupt ſich für entäußert hielt, verbot den Gottesdienſt, nahm die Kirchenornamente weg, beſtellte lutheriſche Prädicanten und, um die Mönche zur Annahme der Neulehre zu verleiten, wurden gemeine Weiber zu ihnen in die Zellen geſperrt . . . die noch bisher unter mancherlei Drangſalen ſtehen gebliebenen

Klöſter wurden aufgehoben ..“ Selbſt Herr Häuſſer a. a. O. S. 632 f. äußert ſich alſo: „Gleich nach ſeiner Ankunft am Rhein erließ Otto Heinrich ein Edict (März 1556), welches die Einführung der reinen evangeliſchen Lehre und die Abſchaffung der papiſtiſchen Irrthümer verkündigte... In Bezug auf den Cult diente die ſtreng lutheriſche Faſſung ebenfalls als Norm, die Meſſe war für Irrthum und zum Theil Abgötterei erklärt, die lateiniſchen Kirchengeſänge wurden nur in beſchränktem Gebrauche geſtattet. Mit dieſem entſcheidenden Schritt ging Anderes Hand in Hand, was den Umſturz (sic!) der katholiſchen Kirche in der Pfalz vollendete; man ſchaffte die kleinern Altäre aus den Kirchen weg, räumte die Symbole mit Ausnahme des Crucifires fort und entfernte die Bilder aus den Kirchen. Der Churfürſt ſelbſt wohnte dem letzten Act bei, als derſelbe in der heil. Geiſtkirche vorgenommen ward, weil er hier eine Regung des alten Volksglaubens (!) beſorgte.“ Wenn aber bei dieſer Sachlage derſelbe Herr Häuſſer ſchon auf der folgenden Seite ſagt: „die Bekehrung zum Lutherthum ging ohne Mühe und Gewaltſchritte vorüber; namentlich war Otto Heinrichs wohlwollender und gemäßigter Charakter von der theologiſchen Verketzerungsſucht und der bornirten Starrheit im Anbeten des dogmatiſchen Buchſtabens weiter entfernt als die meiſten Fürſten ſeiner Zeit; daß er ſelbſt einſt um des Glaubens willen verfolgt worden, wollte er Andere jetzt nicht entgelten laſſen, und ſeine allgemeine Geiſtesbildung in der freiern Weiſe ſeines Freundes Melanchthon, die Kenntniß der Welt und Wiſſenſchaft, die bei ihm durch kunſtſinnige Neigungen veredelt war, ſtellte ihn vor der düſtern altteſtamentlich jüdiſchen Lebensanſicht vieler trefflichen Men-

ſchen jener Zeit ganz ſicher;“ ſo iſt einleuchtend, daß Herr Häuſſer es mit der hiſtoriſchen Wahrheit nicht ſonderlich genau nimmt. Nehmen wir übrigens mit unſerm Herrn Verfaſſer, geſtützt auf hiſtoriſche Zeugniſſe, an, daß auch in der Pfalz wie anderwärts in Deutſchland die Reformation nicht ohne Mühe und Gewaltſchritte eingeführt worden; ſo müſſen wir gleichwohl zugeben, daß der größere Theil der Pfälzer bald in der Reformation ſein Heil zu finden glaubte; und außer den Laien ließen es unſtreitig auch oft genug Prieſter und Biſchöfe, gewiſſenlos und unverantwortlich, ſelbſt dort fehlen, wo es nur von ihnen abhing, ein ſchöneres Leben zu begründen; oder ſie löſchten gar noch den glimmenden Docht durch ärgerliches Streben und Leben aus. „Geſtändniſſe dieſer Art, bemerkt Möhler in ſeiner Symbolik 5. Auflage S. 358 ganz richtig, müſſen die Katholiken nicht ſcheuen, und nie haben ſie ſie geſcheut; auch wäre es ganz vergeblich, ſich denſelben zu entziehen, da die Proteſtanten einen völlig unwiderleglichen Beweis von vielfacher Vernachläſſigung des Volkes im 15. Jahrhundert in ſich ſelbſt haben; nie hätte eine Lehre, wie die ihrige, entſtehen, und noch weniger ſich ſo weit verbreiten können, wenn die einzelnen Lehrer und Prieſter ihrem Berufe genügt hätten. Wahrlich nicht gering mußte die Unwiſſenheit geweſen ſein, welche ein Glaubensſyſtem, wie das der Reformatoren, annehmlich finden konnte: die Größe des Elendes alſo, welches damals die Kirche niederhielt, können die Proteſtanten kühn an der Größe der Verirrung meſſen lehren, in welche ſie ſelbſt eingegangen ſind.“

Noch könnten wir an der Hand unſeres Herrn Verfaſſers viele Beiſpiele anführen zum ſchlagenden Erweis, daß unter den verſchiedenen Churfürſten, wie unter Friedrich III.

(1559 — 1576) und Ludwig VI. (1576 — 1583), oft ſehr draſtiſche Mittel in Anwendung kamen, um die Pfälzer bald für dieſes bald für jenes Religionsbekenntniß geneigt zu machen; allein wir müſſen der Kürze halber auf vorliegendes Buch ſelbſt verweiſen. Gerade unter dem genannten Friedrich III., der ganz unverholen ausſprach, daß die Unterthanen und deren Gewiſſen ſein ſeien, fielen Klöſter und Stiftungen der neuen Kirche ohne Schonung als Opfer anheim. In den zwölf Jahren (1564 bis 1576) ſind nur auf dem linken Rheinufer, in den Diöceſen von Mainz, Worms, Speyer nahe an vierzig zum Theil reiche Klöſter eingezogen worden und der Biſchof von Worms gab in einer Beſchwerde beim Reichstag achtzig Jahre ſpäter (1641) die Zahl aller aufgehobenen Klöſter auf dreihundert an [1]). Ungeachtet aber die Mönche, ſagt unſer Herr Verfaſſer S. 23, ſowie alles überflüſſige Hausgeſinde entfernt wurden, ſo reichten doch, denn der Segen war gewichen, die Einkünfte mancher Klöſter kaum hin zur Beſtreitung der gewöhnlichen Bedürfniſſe, vielweniger zur Aufrechterhaltung mancher Anſtalt, z. B. der Kloſterſchulen, welche man fortbeſtehen zu laſſen beſchloſſen hatte, allein wegen Unzulänglichkeit der Geldmittel eingehen laſſen mußte. Gegen dieſe Behauptung will freilich Herr Häuſſer a. a. O. uns wieder glauben machen, die Einziehung der Kirchengüter ſei für Kirchen und Schulen eine reiche Hülfsquelle geweſen. Allein unſer Herr Verfaſſer hat den Beweis des Gegentheils geliefert. Wie vor noch nicht gar langer Zeit bei einer ähnlichen Einziehung der Kirchengüter glänzende Verſprechungen gemacht wurden,

1) Vgl. Häuſſer, a. a. O. Bd. II. S. 27.

„den Aufwand für Gottesdienſt, Unterricht und andere gemeinnützige Anſtalten“ beſtreiten zu wollen, ſo war es auch der Fall bei der Secularisation im 16. Jahrhundert. Man verſprach viel, hielt aber meiſtens wenig, einzelne rühmliche Ausnahmen abgerechnet. ' Daß die Einziehung der Kirchengüter für die Kirchen keine reiche Hülfsquelle war, hiefür zeugen die Paſtoren jener Zeit, „die ſo arm wie ihre Kirchenmäuſe leben mußten,“ aufs Unwiderſprechlichſte. In Folge der Verſchleuderung der Kirchengüter waren die Erträgniſſe, wie unſer Herr Verfaſſer S. 162 bemerkt, ſo gering, „daß ſie oft nicht hinreichten, die Paſtoren allein, geſchweige ihre gewöhnlich ſehr zahlreichen Familien zu nähren, daher ſich die meiſten genöthigt ſahen, Gewerbe zu treiben und Handwerkdienſte zu verrichten. In den alten Pfarracten ſtößt man öfter auf Bemerkungen, gemäß denen ſo ein Pfarrer den Brautleuten die Schuhe oder das Brautkleid gemacht, ihnen ‚vom Wirthshaus in die Kirche mit der Schalmei gepfiffen,‘ dort die Einſegnung vorgenommen, dann die Brautleute von der Kirche ins Wirthshaus mit ſeiner Muſik zurückbegleitet, und dort Tag und Nacht hindurch ſein muſikaliſches Handwerk getrieben habe; ein anderer war Leinweber und die Frau Paſtorin eine Hebamme, ein anderer ein Barbier, wieder ein anderer Leichenanſager und Hochzeitlader, — und ſo trieb faſt jeder irgend ein Privatgeſchäft.“ Ob für die Schulen und den Unterricht durch die Einziehung der Klöſter und ihrer Güter geſorgt worden ſei, iſt mehr als zweifelhaft. Schon die damals herrſchende kraſſe Unwiſſenheit in den Glaubenslehren läßt einen Schluß ziehen auf die etwaige Pflege des Unterrichts überhaupt. Wie hoch aber jene Unwiſſenheit geſtiegen war, erſehen wir z. B. aus Folgendem: „Im

Jahre 1596," heiſst es im vorliegenden Buche S. 101, „ordnete der Churfürſt (Friedrich IV., 1592 — 1610) eine allgemeine Viſitation an, um zu ſehen, welche Fortſchritte der Calvinismus gemacht habe, allein die Viſitatoren vermochten weder dieſen noch den Lutheranismus zu entdecken, ſondern einen ſolchen Verfall der Religion und der Sittlichkeit ſowohl unter Laien als unter den Kirchendienern, daſs, wäre er nicht ſo ſehr verbürgt, man ihn billiger Maßen für unglaublich halten müſste. Es ſind, heiſst es in dem Berichte der Viſitatoren, viele und theils ſchreckliche Mängel in Anhörung der Gebete und Erzählung der Hauptſtück chriſtlicher Lehr befunden worden; denn nur ſehr wenige Perſonen (z. B. in Hirſchau laut des Viſitationsprotokolles nur zehn) konnten das Vater Unſer richtig beten; der mehrere Theil hat es in ganzen Worten und Sätzen übel ausgeſprochen, z. B. „„Dein Wille geſchehe im Himmel wie auf Erden,““ „„unſer tägliches Brod vergib uns heut,““ „„nit einführ uns, kein Uebel verſuch uns,““ „„gib uns unſere Schuld;““ die Artikel des Glaubens wurden gar übel erzählt, indem der mehrere Theil geſagt hat: „„gelitten hat Pontius Pilatus,““ „„geponziget unter Pilatus,““ „„der heilige Geiſt ſei geboren, die Jungfrau Maria hat gelitten.““ Zugleich erſehen wir aus den Protokollen, daſs unter dreiſsig Perſonen kaum Eine nothdürftig leſen konnte."

Mehr jedoch als in jedem andern fand unſer Herr Verfaſſer im ſechsten Kapitel Veranlaſſung, apologetiſch und berichtigend aufzutreten. Die Zurückführung der Pfälzer zur katholiſchen Kirche wird nämlich gewöhnlich als ein Gewaltſtreich dargeſtellt. „Um den halsſtarrigen Sinn der Volksmaſſe (in der obern Pfalz) zur reineren Ueberzeugung zu bringen, wurden als Apoſtel die Dragoner gewählt,

welche auf Execution in die Wohnungen der Widerſpenſtigen ſo lange gelegt wurden, bis ſie zur Vernunft kamen.“ Alſo ſchreibt Mannert in ſeiner Geſchichte Bayerns, II. Thl. S. 170 und auch Häuſſer a. a. O. Bd. II. S. 406 ſagt: bald war die Pfalz mit fremden Ordensgeiſtlichen überfluthet; Tauſende von reformirten Pfälzern mußten im Ausland Schutz ſuchen; die Bekehrung ward erſt allmählig begonnen, dann mit raſcher Gewalt durchgeführt;“ ſodann S. 485: „Jeſuiten und Mönche drangen jetzt in Maſſe ein; das Geſchäft der Bekehrung ward rückſichtslos, oft härter, als es in Maximilians Willen lag, durchgeſetzt“ u. ſ. w.

Hiebei iſt nun vor Allem in Rechnung zu bringen, daß man im 16. und 17. Jahrhundert die Durchführung des Grundſatzes: zu dem Glauben des Landesfürſten müſſen ſich auch die Unterthanen bekennen, zum eigenen und der Untergebenen Seelenheil für pflichtgemäß hielt; widerſetzten ſich etwa die Unterthanen, ſo wurde von den katholiſchen wie von den proteſtantiſchen Fürſten Zwangsmaßregeln und Ueberliſtungen angewendet [1]). Wenn nun auch Maximilian von Bayern dieſen Grundſatz auf die obere Pfalz applicirte, ſo that er nur daſſelbe, was vor ihm z. B. Friedrich III., Johann Caſimir und Friedrich IV. in demſelben Lande auch thaten. Es iſt deßhalb ungerecht, wenn man die proteſtantiſchen Fürſten wegen der Handhabung des genannten Grundſatzes lobt, oder doch wenigſtens in mildeſter Weiſe beurtheilt [2]), die katholiſchen aber als Tyrannen ꝛc. verſchreit. Herr Häuſſer [3]) meint freilich z. B., man dürfe das Verfahren

1) Vergl. hiſtoriſch-politiſche Blätter 3. Bd. S. 628 ff.
2) Vergl. Häuſſer, a. a. O. Bd. II. S. 28 f. 75 f.
3) a. a. O. Bd. II. S. 486.

Friedrichs III. und Maximilians nicht zuſammenſtellen, weil unter dieſem das Geſchäft der Bekehrung weit rückſichtsloſer und härter durchgeſetzt worden ſei. Hören wir hiegegen unſern Herrn Verfaſſer S. 122: „Es wurde oft geſagt und wird immer wiederholt, daß die Oberpfälzer durch das eingelegte Militär zum Uebertritte gezwungen wurden, was aber nach Lage der Acten gänzlich der Wahrheit widerſtreitet; ebenſo unwahr iſt, daß die Ausſchaffung nach Verlauf des geſetzten Termines in Maſſa vollzogen worden iſt; vielmehr geht aus den Actenſtücken aufs klarſte hervor, daß Maximilian vor derſelben einen Abſcheu hatte und ſich ſtets mit der Hoffnung getröſtete, daß die Widerſtrebenden ſich endlich doch noch für ſeinen Glauben auf dem Wege der Belehrung und des Unterrichts würden gewinnen laſſen.... Daß die Bekehrung nicht auf ſolch tumultuariſche Weiſe erfolgte, wie man allgemein glaubt und behauptet, daß das Reformationsmandat nie in der umfaſſenden Weiſe zur Ausführung kam, wie uns immer wieder von Neuem geſagt wird, dafür enthalten die Acten die unzweideutigſten und unwiderſprechlichſten Beweiſe.“ Die Nachweiſung der Wahrheit dieſer Behauptungen findet ſich in unſerm Buche. Nur gegen die obige Behauptung des Herrn Häuſſer: „es drangen jetzt Jeſuiten und Mönche in Maſſe ein,“ wollen wir hier noch folgende Stelle unſeres Buches S. 115 anführen: „Wir ſind ſo glücklich, beſtimmte Zahlen angeben zu können. Den Jeſuiten, deren anfänglich ſieben, im Jahre 1630 acht und zwanzig waren, die ſich aber im Jahr 1632 bis auf achtzehn vermindert hatten, ſchloſſen ſich in dieſem Jahre acht Franziskaner an und bald hernach kamen noch fünf Benediktiner und einige

Kapuziner.“ Kann man dieß eine Ueberfluthung der Pfalz mit fremden Ordensgeiſtlichen heißen?

Noch haben wir eine Ausſtellung gegen vorliegendes Schriftchen zu erheben. Der Herr Verfaſſer hat, was wir gerade nicht tadeln wollen, die Actenſtücke nicht pragmatiſch verarbeitet, da hiedurch, wie die Erfahrung ausweiſe, der hiſtoriſchen Wahrheit oft ſehr Eintrag geſchehe, ſondern er ließ ſie in der Regel ſelbſt reden, dabei hat er es aber leider unterlaſſen, die Quellen näher zu bezeichnen, aus denen er die Actenſtücke genommen, wir erfahren nur im Allgemeinen, daß er ſeine Schrift durchweg aus den bezüglichen bisher unbenützten (?!) Acten des königl. allgemeinen Reichsarchivs in München geſchöpft habe. Die Befürchtung des Herrn Verfaſſers, „man werde es dieſer Schrift nur allzuſehr anſehen, daß er der Bearbeitung derſelben nur jene Stunden zuwenden konnte, welche ihm ſeine amtlichen Geſchäfte übrig ließen,“ iſt zwar nicht ganz unbegründet, doch verdient vorliegendes Werkchen den Freunden der Geſchichte beſtens empfohlen zu werden. Wir ſchließen mit dem Wunſche, der Herr Verfaſſer möge die in Ausſicht geſtellte Geſchichte der Oberpfalz bald nachfolgen laſſen. Zwar hat ſich Herr Häuſſer durch ſeine Geſchichte der rheiniſchen Pfalz keine kleine Verdienſte geſammelt und einige Schuld gegen die Geſchichte der Pfalz, die von Seite der Hiſtoriker in der neueren Zeit allzu ſtiefmütterlich behandelt wurde, abgetragen; aber gerade das Werk des Herrn Häuſſer ſelber macht es ſehr wünſchenswerth, daß die pfälziſche Geſchichte auch noch von Andern behandelt werde.

Rep. Fritz.

6.

Apologien in Kanzelreden über katholiſche Glaubenswahrheiten gegenüber den Irrlehren alter und neuer Zeit für Prieſter und Laien von K. Greith, Domdekan des Kathedralcapitels in St. Gallen. — Mit Genehmigung des hochwürdigen biſchöflichen Ordinariats von St. Gallen. Schaffhauſen. Verlag der Hurterſchen Buchhandlung, 1847. S. 337. Pr. 1 fl. 48 kr.

Apologien werden für die katholiſche Kirche, ihre Lehren und Einrichtungen ſo lange nothwendig ſein, als dieſelbe Feinde hat. Anfeindungen aber hat ſie zu jeder Zeit von verſchiedenen Seiten her erfahren, und wird ſie erfahren, ſo lange ſie auf Erden beſteht, da es zu ihrem weſentlichen Charakter gehört, „ſtreitende Kirche“ zu ſein. Nach den verſchiedenen Verhältniſſen und Geſtaltungen der Zeit, nach der Art und Beſchaffenheit der Befeindungen wird auch die Apologie ſich verſchieden formen und hervortreten müſſen. Gegen die Einen der Feinde werden wiſſenſchaftliche Beweiſe und Deductionen nothwendig ſein (Apologetik), gegen die andern ein kräftiges lebendiges Wort, das die beſtrittene Wahrheit in ihrer Kraft und Geltung, in ihrem Glanze und Triumphe aufweist. Es iſt bekannt, mit welch' bewundrungswürdigem Geſchicke und mit welch' ungeheurem Erfolge der Dominicaner Lacordaire in Frankreich ſeit mehreren Jahren den letztern Weg betreten hat. Keiner, der ſeine „Conférences“ mit Aufmerkſamkeit geleſen hat, wird anſtehen, ihn den glänzendſten Apologeten der katholiſchen Kirche in unſerer Zeit zu nennen.

Wir können uns nur freuen, wenn ein Mann von ſo gründlicher theologiſcher Bildung, welcher ein bedeutendes Rednertalent zur Seite ſteht, und von ſo umfaſſenden Kenntniſſen, wie ſie der Herr Domdecan Greith beſitzt, ſich eine ähnliche Aufgabe ſtellt. Uebrigens unterſcheiden ſich die „Conférences“ des Lacordaire ihrer Anlage nach weſentlich von den „Apologien“ Greith's. Während jener in ſeinen durch mehrere Jahrgänge ſich hinziehenden Vorträgen die ganze katholiſche Kirche in ihrem äußern hierarchiſchen Baue, nnd ſodann das ganze Syſtem ihres Lehrens und Wirkens ohne beſondere Rückſicht auf einzelne Glaubenswahrheiten zum Gegenſtande ſeiner ſcharfſinnigen Erörterungen macht, beſpricht dagegen Greith ſolche Wahrheiten, wie ſie ſich bei einfallenden Feſten und andern Gelegenheiten gerade darbieten. Die Apologetiſchen Reden Greith's ſind daher Feſt- und Gelegenheitspredigten. Ihre Zahl iſt zwölf; eine Predigt auf den Charfreitag, das Oſterfeſt, das Pfingſtfeſt, das Feſt des heil. Gallus, das Feſt der Aufnahme Maria's in den Himmel, ſofort Predigten bei der Ueberſetzung von Reliquien, bei einer Primizfeier, bei der Ablegung von Ordensgelübden, eine Abſchiedspredigt des Verfaſſers, als er bei der Aufhebung des Doppelbisthum Chur-St. Gallen 1834 aus St. Gallen verdrängt wurde [1]), eine Predigt auf den

1) Greith wurde im Jahr 1834 von der Regierung zu St. Gallen, wo er Profeſſor der Theologie und Subregens am Prieſterſeminar und zweiter Bibliothekar war, nach Auflöſung des Doppelbisthums auch von der letztern Stelle wegen zu ſtreng katholiſcher Richtung entlaſſen, worauf er nach Rom zog und 3 Jahre daſelbſt in der vaticaniſchen Bibliothek Studien über die altengliſche und altdeutſche Sprache machte (Bibliotheca Brilannica 5 Bände — Specilegium Germaniae).

Seelenſonntag, eine Predigt bei der Todesfeier des heil. Vaters Gregor XVI., und endlich eine Predigt bei der Beſitznahme des Bisthums St. Gallen durch den Hochwürdigſten Herrn Johannes Petrus den 4. Juli 1847.

Bei dieſen Feſten und Anläſſen nun wählte der Herr Verfaſſer ſolche Wahrheiten aus, deren Befeſtigung und allſeitige Erkenntniß ihm in der gegenwärtigen Zeit von beſonderm Intereſſe ſchien. Man muß geſtehen, er hat gut gewählt, und ſeine Themate immer gründlich und allſeitig, ſo weit es nur immer in einem Vortrage möglich iſt, oft meiſterhaft und mit großer rhetoriſcher Kunſt durchgeführt. Wir tragen kein Bedenken, dieſe apologetiſchen Predigten den beſten Erzeugniſſen der Predigtliteratur Deutſchlands an die Seite zu ſtellen. Der Verfaſſer bleibt niemals an der Oberfläche hängen, er dringt immer bis auf den Kern der Sache ein, die er gerade beſpricht. Liest man z. B. gleich die erſte Predigt, welche den Opfertod Jeſu am Kreuze zum Thema hat, ſo wird man vollſtändig befriedigt. Es iſt dieſes ſo umfaſſende, aber auch ſo wichtige Thema ſo gründlich und dogmatiſch genau behandelt, daß man überall außer dem geſchickten Redner den feinen Dogmatiker wahrnimmt. Das Gleiche findet in andern Predigten ſtatt, wie in der auf das Pfingſtfeſt „über die Herrlichkeit der katholiſchen Kirche," in der auf den Seelenſonntag „über die Liebesgemeinſchaft zwiſchen den Lebendigen und Abgeſtorbenen in der katholiſchen Kirche," ferner in der Predigt bei Ueberſetzung der Reliquien des heil.

Seit 1839 wirkte er wieder als Stadtpfarrer und Decan, auch als Mitglied des Großraths und Erziehungsrathes. Bei Errichtung des Bisthums 1847 wurde er Domdecan.

Theophilus „über die Verehrung der Heiligen und Reliquien“ und in Andern.

Daß dieſe Predigten vorzugsweiſe dogmatiſchen Inhalts ſind, folgt ſchon aus ihrem Zwecke, Apologien zu ſein. „Der Inhalt derſelben,“ ſagt der Verfaſſer (Vorrede IV.), „iſt dogmatiſcher Natur; der Verfaſſer ward bei ſeinen öffentlichen Vorträgen immer von der Anſicht geleitet, daß wie im Bereiche der Seele der wahre Glaube die Wurzel der wahren Gerechtigkeit und Rechtfertigung des Menſchen iſt, auch im chriſtlichen Unterrichte die Glaubenslehren die göttliche Grundlage der Sittenlehren bilden müſſen, wenn letztere nachhaltig und fruchtbringend in den Herzen der Gläubigen ſein ſollen.“ S. 179 in der Primizpredigt erklärt ſich der Verfaſſer ähnlich: „Jene ſchalen Sittenpredigten genügen nimmer, jene, die des Kernes des Glaubens völlig ermangeln, jener ſelbſtgefällige Kram natürlicher Weisheit, mit dem man vergebens verſucht, die Weisheit Gottes zu erſetzen, reicht nicht mehr hin; um die Gläubigen in der waltenden Noth und Leere der Zeit nicht verſchmachten zu laſſen, haben wir ihnen ſtarke Speiſe, die Wahrheiten des Glaubens, vorzutragen u. ſ. w.“ Wer die grund- und gehaltloſen Predigten einer uns nicht fernen Zeit ins Auge faßt, und nach den Früchten ſieht, die ſie getragen, der wird dem Verfaſſer ganz beiſtimmen. Es iſt dieſe wichtige Forderung der Zeit, daß man vor Allem „Glauben“ predigen ſoll, zwar ſchon vielfach ausgeſprochen, aber noch lange nicht genugſam befolgt worden. Der Grund liegt nahe, er iſt bald ſubjectiver bald objectiver Natur, bald beides zuſammen. Predigten über die Glaubenslehren ſind viel ſchwerer, und es fehlt an Muſtern, ſodann ſprechen

ſie wenigſtens im Anfange eine durch ſentimentale Predigten verwöhnte Gemeinde nicht an, und dieſes beſtimmt manchen Prediger, der etwas auf Menſchenlob hält oder augenblickliche Früchte oder beſſer geſagt, einen ſichtbaren, wenn auch ſchnell vorübergehenden Eindruck ſeiner Predigten ſehen will, von ſeinem guten Vorſatze abzugehen. Man nehme die Predigten Greith's zur Hand und ſehe, wie man es machen könne!

Wenn nun gleich dieſe Predigten ſich vorzugsweiſe auf dogmatiſchem Gebiete bewegen, ſo ermangeln ſie doch nie, in paſſender Weiſe die gerade zutreffenden Sittenlehren anzuſchließen. In dieſer Stellung bekommen letztere auch ihr rechtes Leben und ihre einſchneidende Kraft. Um ſich zu überzeugen, wie treffend dieſes der Verfaſſer verſtehe, leſe man S. **14** ff. S. **25. 158**. Die Predigten haben durch ihren dogmatiſchen Inhalt auch nicht jenen trockenen Anſtrich erhalten, der ſich ſonſt bei dieſer Art von Predigten ſo gerne findet. Im Gegentheile zeichnen ſich dieſe durch einen friſchen lebendigen Styl aus. Das Intereſſe des Leſers wird durch das Anregende, das in der Darſtellung herrſcht, immer wach erhalten. Wir führen nur Eine Stelle zum Belege an: „Wer ſieht nicht ein, daß ſie (die Kirche) in der allgemeinen Auflöſung und Zertrümmerung menſchlicher Lehrgebäude der unzerſtörbare Hort der göttlichen Wahrheit, und in der eingebrochenen Sündfluth des Verderbens die von Gottes Hand gebaute Arche iſt, wo Heil und Rettung zu finden iſt? Die Jahrhunderte haben ihre Größe geſehen und bewundert, die Hölle hat ſie gefürchtet und immerdar beſtritten, ſie wird, von dem Beiſtande des Allmächtigen gehalten, bis an das Ende der Tage dauern. Wer ſollte daher ſo hochmüthig ſein,

dieſer ewigen Kirche Jeſu Chriſti gegenüber ſein eigenes Kirchlein des Truges, des Aberwitzes und der Verneinung aufzubauen, darin den eigenen Altar des Eigenſinnes aufzurichten und auf dieſen Altar den Götzen des eigenen Geiſtes aufzuſtellen, der nur Irrthum, Täuſchung und Troſtloſigkeit um ſich verbreitet? — Wer dürfte endlich ſo undankbar und vermeſſen ſein, ſich an jene unſeligen Menſchen anzuſchließen, welche dieſe göttliche Kirche, unſere theure Mutter, wieder auf Golgatha hinausführen, ſie der Menge zur Verachtung vorſtellen, ihre Hände mit Stricken binden, ſie in ihren Würden, Prieſtern und Orden ſchmähen und läſtern, und ihr die bitterſten Bitterkeiten bereiten?“ u. ſ w.

Der Verfaſſer weiß auch durch treffende Bilder, ohne ſie zu häufen, die Darſtellung friſch und lebendig zu machen. Hiezu weiß er auch Beiſpiele aus dem alten Teſtamente ſehr gewandt zu benutzen. Manchen Stoff behandelt er hiſtoriſch, um ihm mehr Durchſichtigkeit und Leben zu verleihen, wie ſich z. B. ein bedeutender hiſtoriſcher Paſſus in der Mariapredigt, in der Predigt über Reliquienverehrung u. a. findet. Was an dieſen Predigten aber noch beſonders hervorzuheben iſt und ihren Werth bedeutend erhöht, iſt die ſehr glückliche und häufige Benutzung der heiligen Schrift, namentlich des alten Teſtaments, das von neuern Predigern ſo wenig beachtet zu werden pflegt, während z. B. Maſſillon und andere frühere Prediger an Stellen aus dem A. T. oft die herrlichſten Entwicklungen anſchließen, ich erinnere nur an das „**scrutabor Jerusalem in lucernis**“ in Maſſillon's „**jugement universel.**“ Sodann ſind von dem gelehrten Verfaſſer immer ſehr treffende und ſchlagende Stellen aus den apoſtoliſchen Vätern, aus Kirchenvätern, Kirchenlehrern und kirchlichen Büchern in

die Entwicklung eingeflochten, was ſowohl die Lebendigkeit der Darſtellung als die Tiefe der Auffaſſung fördert. Wir würden gerne zum Beweiſe hiefür Stellen anführen, wenn nicht zu viel Raum dadurch in Anſpruch genommen würde.

Wenn man in dieſen Apologien eine heftige Sprache der Polemik erwartet, ſo täuſcht man ſich. Der Verfaſſer ſucht hauptſächlich die Wahrheiten zu begründen und feſtzuſtellen, freilich mit Rückſicht auf die Einwürfe der Feinde, ohne aber gegen dieſe direct loszugehen. Er ſchlägt nur, wenn er die Wahrheit ſiegreich erwieſen hat, den Feind und ſeine Einwürfe in einigen Sätzen nieder. Die Zeitrichtungen ſind aber immer bald mehr bald weniger ſcharf hervortretend berückſichtigt. So iſt z. B. die Rede am Feſte des heil. Gallus eine Schutzrede gegen jedwede Glaubensneuerung, ſie mag ſich geltend machen wollen, wo und wie ſie will, findet aber ihre Anwendung beſonders in unſern Tagen, auf die ſie auch an einigen Stellen ausdrücklich Rückſicht nimmt. Wenn er indeß hie und da, wie S. 226 ff. u. a. auf Schweizerverhältniſſe beſondere Rückſicht nimmt, ſo wird man es begreiflich und verzeihlich finden.

Neben den genannten Vorzügen, welche dieſe Predigten unbeſtreitbar haben, erſcheinen die Ausſtellungen, die man etwa machen könnte, als Kleinigkeiten. Hie und da vermißten wir nämlich eine beſtimmte Hervorhebung der Hauptpunkte, an die ſich eine weitere Deduction anknüpft. Oefters hat ſich der Verfaſſer durch den Reichthum der bibliſchen und patriſtiſchen Stellen, ſowie durch den Fluß ſeiner Rede etwas zu weit abführen laſſen, wodurch die Präciſion und Einheit etwas verloren, dagegen die Begründung und das Material gewonnen hat. Einige Ausdrücke

wollten uns auch nicht recht gefallen, wie: S. 32 „erſtellen," S. 43 „begierd' ich," S. 146 „afterredeſt" u. a. Druckfehler finden ſich auch mehr, als hinten im Verzeichniß aufgeführt ſind; „Dionyſius von Areopagita S. 53 ſollte wohl D. der A. heißen, S. 225 ſteht „Verderben ärndten" ſtatt „ewiges Leben ärndten." Der Verfaſſer läßt Gregor XVI. von armen Eltern, die von einem Krämerladen ſich nährten, geboren werden, während doch beinahe einſtimmig berichtet wird, daß ſeine Eltern dem Adel angehört haben (vgl. z. B. Allg. Realencyclopädie für das kath. Deutſchland Bd. IV. p. 995).

Dieſe Predigten verdienen in jedem Falle dem Klerus empfohlen zu werden, auch Laien werden ſie nicht ohne großes Intereſſe und ohne Gewinn leſen.

Bendel, Repetent.

7.

Das Leben des heiligen Ignatius von Loyola, Stifters der Geſellſchaft Jeſu. Mit Benutzung der authentiſchen Acten, beſonders ſeiner eigenen Briefe. Von P. **Chriſtoph Genelli**, Prieſter der Geſellſchaft Jeſu. Insbruck, im Verlage der Wagner'ſchen Buchhandlung. 1848. — S. 520. Pr. 3 fl.

Wenn je zu einer Zeit, ſo war es gewiß in unſern Tagen am Platze, daß von kundiger Hand das Leben desjenigen beſchrieben werde, der vor drei Jahrhunderten der Stifter jener Geſellſchaft wurde, die ſich nach Jeſus nannte, und in kurzer Zeit eine wunderbare Ausbreitung

gewann. Ihr Schickſal iſt bekannt und hat die Theilnahme eines Jeden, der Intereſſe für Religion und Gefühl für Recht im Herzen trägt. Die Verfolgungen, Läſterungen und Beſchimpfungen eines Ordens, welcher der katholiſchen Kirche unläugbar die wichtigſten Dienſte geleiſtet hat, nehmen immer noch zu, ja man geht ſo weit, jeden achtbaren Katholiken, den man mit Geifer übergießen will, einen „Jeſuiten" zu nennen, und glaubt ihn dann hinlänglich gebrandmarkt. In dieſer babyloniſchen Begriffsverwirrung iſt es für jeden aufrichtigen Freund der Geſchichte wohlthuend, in ruhiger und gründlicher Darlegung das Leben und Wirken, das Sinnen und Streben eines Mannes genau kennen zu lernen, der eine Anſtalt gegründet, welche ſo unheilvoll geworden ſein ſoll.

P. Chriſtoph Genelli hat dieſe Aufgabe übernommen und dieſelbe nach unſerm Dafürhalten ſehr gut gelöst. In ernſtlicher und gründlicher Forſchung geht er auf die Quellen zurück, und entheht dieſen mit Einſicht und Gewandtheit die Farben, mit denen er ſein Gemälde ausführt. Ruhig und leidenſchaftslos verfolgt er ſeinen verehrten Ordensſtifter auf allen ſeinen verſchiedenen Wegen, und gibt von ihm ein ſo treues Bild als es nur möglich iſt. Dieſes erreichte der Verfaſſer beſonders dadurch, daß er die Briefe des Heiligen in der ausgedehnteſten Weiſe benützte. Und dieſes gewiß mit Recht, da ſich in den Briefen, die in verſchiedenen Verhältniſſen und Lagen des Lebens geſchrieben werden, die Perſönlichkeit des Schreibenden am ſicherſten und ſchärfſten abprägt. Der Verfaſſer begleitet ſeinen Helden von ſeinem Unglücke bei Barcelona an, wo er in die Geſchichte eintritt, Schritt für Schritt, ohne auf etwaige gleichzeitige Ereigniſſe abzuſchweifen, und

dadurch das Geſammtbild zu zerſplittern. Das Leben des Ignatius gibt ihm Stoff genug, und indem er nur das Nothwendigſte von der Zeitgeſchichte aufnimmt, ſtellt ſich das Leben des Heiligen in einem um ſo einheitlichern und markirtern Bilde dar. Er haſcht nirgends darnach, dem Ignatius einen Heiligenſchein zuſammenzuconſtruiren, der ihm nicht gebührt, oder durch ſchöne Phraſen etwas Fehlendes zu erſetzen, was namentlich ein Fehler der von Franzoſen geſchriebenen Biographien iſt. Die Darſtellung iſt im Gegentheil ſo einfach und ſchmucklos, daß man ſie oft etwas lebendiger und friſcher wünſchte. Aber gerade dadurch, daß in Ignatius eine ungewöhnliche Fülle und Kraft, ein unerſchöpflicher Reichthum des Lebens liegt, und der Biograph dieſes innerlich friſche, reiche und energiſche Leben in ſeinen mannigfaltigen Erſcheinungen treu copirt, gewinnt ſeine an ſich ganz einfache und durchaus ungekünſtelte Darſtellung eine gewiſſe ganz natürliche und darum um ſo anſprechendere Lebendigkeit.

Wem es daran gelegen iſt, von jenem großen Baume, der vor einigen Jahrzehnten an der Wurzel niedergehauen wurde, aber von dort wieder ausſchlug und Blüthe und Früchte treibt, deſſen Früchte aber faſt männiglich, ohne daß man ſie recht unterſucht und verkoſtet, als durchaus ſchlecht und verdorben verſchrieen werden, wer von dieſem Baume das erſte Geſäme kennen lernen will, den verweiſen wir wohlgemuth auf dieſe Schrift. Man leſe die Entſagungen, die Aufopferungen, die übermenſchlichen Anſtrengungen, die Ignatius von ſeinem dreißigſten Jahre an auf ſich nahm, um ein Ziel zu erreichen, das ſich ihm ſchon bei vorgeſchrittenem Alter als das Höchſte für einen Menſchen darſtellte, nämlich die größtmögliche Ver-

herrlichung Gottes auf Erden durch Verkündigung ſeines Wortes und durch werkthätige Nächſtenliebe. Um dieſes Ziel zu erreichen verſchmäht er es nicht, von ſeinem zweiunddreißigſten Jahre an bis in ſein fünfundvierzigſtes ein Schüler zu werden, und unter den größten Entbehrungen zu Monreſa, Barcelona, Alcala und Paris ſeine Studien zu machen, und wegen ſeiner durchaus religiöſen Richtung, welche ihn drängte, auch Andere zu gleichem Glauben und zu gleicher Liebe Gottes zu entflammen, Verfolgungen aller Art bis zu Kerker und Feſſeln zu ertragen. Man wird dieſe ſeltene Willenskraft bewundern und ſich nicht überzeugen können, daß aus einem ſo edlen und kraftvollen Samenkorn ein ſo verdorbener Baum hervorgewachſen ſein ſoll. Man leſe ferner II. Thl. 1. Kap. die Art und Weiſe, wie der heilige Ignatius die Conſtitutionen ausgearbeitet hat, die der Verfaſſer ausſchließlich ihm zuſchreibt und die auch jetzt noch im wiedererſtandenen Orden in Kraft ſind; dann wird man ſich bedenken, einen Orden, der unter ſolchen Statuten ſteht, als einen gefährlichen und verderblichen zu verpönen! Der Zweck des Ordens nach der Beſtimmung des Stifters iſt: „den Glauben zu vertheidigen und auszubreiten, das Heil der Seelen im chriſtlichen Leben und in der chriſtlichen Lehre zu befördern, und zwar durch jede Art des öffentlichen Vortrags des Wortes Gottes, durch Ertheilung der Exercitien, durch katechetiſchen Unterricht der Jugend und der Unwiſſenden, durch Ausſpendung der Sakramente, beſonders der Buße; Werke der Liebe auszuüben, namentlich gegen Gefangene und Kranke; und alles dieſes ſoll völlig umſonſt und ohne irdiſchen Lohn geübt werden.“ (S. 213.) Sollte nun die Geſellſchaft Jeſu dieſen ihren heiligen Zweck

ganz aus den Augen verloren haben, daß man ſie der Ausrottung würdig achtet, oder iſt vielmehr nach der klug verhehlten oder frech ausgeſprochenen Anſicht Vieler in unſern Tagen gerade dieſer Zweck das Verwerfliche an der Geſellſchaft Jeſu? Man möchte faſt das Letztere annehmen, wenn es nicht ſo troſtlos und verzweifelt wäre, von ſeiner eigenen Zeit ſolches zu denken. —

Ein Hauptvorzug dieſer Biographie beſteht neben Andern auch darin, daß der Verfaſſer in ſeiner Darſtellung nicht nur das äußere ſondern auch das innere Leben des Ignatius genau verfolgt. Hiezu benutzte er außer den Briefen die Mittheilungen P. Gonzalez, der dem Heiligen manche ſeiner innern Erfahrungen und Erlebniſſe, ſo weit es die außerordentliche Beſcheidenheit und Demuth des Ignatius geſtattete, in vertrautem Umgange ablockte und dann aufzeichnete. Wir verweiſen in dieſer Beziehung auf S. 14. 30. 157 u. a., wo man ſich überzeugen kann, wie ſehr es der Verfaſſer verſteht, innere Seelenzuſtände zu ſchildern, was in Biographien von Heiligen den größten Werth hat. Beſonders gelungen ſchien uns auch (I. Thl. 10. Kap. S. 111. ff.) die Art und Weiſe, wie die berühmten Ignatianiſchen Exercitien, welche unſtreitig der Herzſchlag im Leben des heil. Ignatius, wie im Leben des ganzen Ordens waren, nach ihren innern Motiven entwickelt und beſprochen werden. Als Ignatius nach Conſtituirung zum General des Ordens deſſelben erwählt war, und der Orden ſich raſch über ganz Europa ausbreitete, da wird ſein Leben vorzugsweiſe ein nach Außen gekehrtes und auch der Biograph hat ſich darnach zu richten. —

Daß der Verfaſſer die Briefe des Heiligen, die bisher nicht gedruckt, vielfach noch gar nicht benutzt waren,

oft wörtlich in ſeine Darſtellung aufnahm, dafür wird ihm Jedermann Dank wiſſen, da man gewiß gerne den Heiligen ſelber ſprechen hören wird. Ebenſo wird es Jedermann mit Dank annehmen, daß die bisher ungedruckten Documente, ein Paar ausgenommen, lauter Briefe, und zwar meiſtens von Ignatius oder wenigſtens von ſeinem Secretär Polanco in deſſen Auftrage geſchrieben, im Originaltext als Anhang S. **421—519** beigegeben ſind. Es ſind **69** Stücke, von denen die größte Zahl in ſpaniſcher, einige wenige in italieniſcher und einige andere in lateiniſcher Sprache abgefaßt ſind. Der Verfaſſer hat dieſe Documente theils mühſam aus Spanien beigeſchafft, theils einer römiſchen Sammlung ignatianiſcher Briefe entnommen. Der Text der ſpaniſchen Briefe iſt aber öfters corrupt, manchmal auch lückenhaft, da in dieſen alten Schriften manches unleſerlich war. Uebrigens kommt uns z. B. **invais** S. **425**, das der Herausgeber mit einem Fragezeichen begleitet, nicht ſo verdächtig vor. Es kann wohl als **Praesens** des allerdings ungebräuchlichen Verbums **inir** oder **inandar** angeſehen werden. Daß Ignatius ein ſolches dem Lateiniſchen nachgebildetes Wort gebraucht, darf nicht befremden, da Ignatius nicht rein ſchreibt, ſondern manche lateiniſche Worte in den ſpaniſchen Text einfließen läßt, namentlich in ſeinen ältern Briefen; man leſe einmal **No. II. III. IV** u. a., wo die Wörter: **tamen, non mirum, saltem, simul** u. ſ. w. mitten im ſpaniſchen Text ſich befinden; warum ſollte er nicht auch dem lateiniſchen Sprachgebrauch gemäß ein Verbum gebildet haben? So gefaßt gibt die Stelle: „**antes quiere que en gozo en el invais**“ den hier paſſenden Sinn: „ſondern er will,

daß Ihr Euch freudig in ihn (sc. Gott) verſenket (oder in ihn eingehet)." Daß der Indicativ ſtatt des Conjunctives, den die genaue Schreibweiſe forderte, ſteht, darf in den Briefen des Ignatius nicht auffallen, die kein Muſter des Styles ſind noch ſein wollen. Auch Druckfehler haben ſich in den ſpaniſchen Text eingeſchlichen, z. B. p. 438 **avida** ſt. **avenida** u. a. Unter dieſen Aktenſtücken iſt beſonders wichtig No. 31, das einen Entwurf bildet, warum und wie die Seeräubereien auf dem Mittelmeere, die damals über ſo viele Chriſtenfamilien Trauer und Betrübniß brachten, abgeſtellt werden ſollten. No. 13 enthält eine feine diplomatiſche Anweiſung. No. 18 zeigt, daß Ignatius nicht abgeneigt war, daß auf den Wunſch des Königs von Portugal die Mitglieder ſeiner Geſellſchaft dort die Geſchäfte der Inquiſition übernähmen, wozu es jedoch nie kam. No. 42 zeigt uns, wie und warum die caſtigirten Ausgaben der Klaſſiker bei den Jeſuiten eingeführt wurden. Die meiſten dieſer Briefe ſind von großem Intereſſe, und wenn ſie auch der Verfaſſer größtentheils in einer Ueberſetzung in den Text eingeflochten, ſo wird doch der ſpaniſche Text für Jeden, der dieſer Sprache mächtig iſt, eine willkommene Beigabe ſein. Die italieniſchen Briefe, welche unmittelbar von Ignatius herrühren, ſind ſprachlich hart und ungenau. Indeſſen iſt natürlich bei dieſen Documenten die Form das Untergeordnete. —

Die Erklärung des „**puso con el hijo**" S. 160 ff. ſcheint uns etwas geſucht und zu viel in dieſe Formel gelegt. Wir anerkennen die Wichtigkeit und Bedeutſamkeit jener ecſtatiſchen Erſcheinung des Ignatius in der Nähe von Rom, aber ſo Vieles können wir in jenem Ausdrucke

nicht finden; wie auch S. 193 der Name der Geſellſchaft etwas zu weit hergeholt und ohne hinreichenden Grund eine Prophezeihung des Joachim von Calabrien darauf bezogen wird. S. 75 heißt es: Franz Borgia, der als ſiebenzehnjähriger Jüngling dem Ignatius in Alcala begegnete, als er eben in's Gefängniß abgeführt wurde, habe zwanzig Jahre nachher den Ignatius als Herzog von Gandia und Vicekönig von Katalonien demüthig um Aufnahme in die Geſellſchaft gebeten. Als aber dieſes geſchah, hatte Borgia die letztere Würde ſchon einige Jahre niedergelegt. Ebenſo berichtet der Verfaſſer, derſelbe Borgia habe 1550 in Rom an der Berathung über die Conſtitutionen der Geſellſchaft Jeſu Theil genommen, wozu gerade einige Jeſuiten in Rom verſammelt waren. Wir müſſen dieſes aber ſehr bezweifeln, da Borgia damals wohl insgeheim, aber noch nicht öffentlich Profeß abgelegt hatte und ſich nur kurze Zeit andachtshalber bei Ignatius aufhielt, wie denn auch Ribadineira nichts hievon in ſeiner Lebensbeſchreibung des Franciscus Borgia hat. Die Eroberung Conſtantinopels iſt S. 191. in das Jahr 1452 verlegt, während ſie 20. Mai 1453 ſtatt hatte (vgl. **Leo** Geſch. des Mittelalters Bd. II. p. 923). Die Interpunktion des Verfaſſers iſt etwas eigen, ſo daß man faſt vermuthen möchte, er ſei kein Deutſcher, wenn nicht der anderweitige reine Styl dafür ſpräche. —

Um dieſe Anzeige nicht zu weit auszudehnen, ſchließen wir dieſelbe, indem wir dieſes Buch allen denen empfehlen, welchen den heil. Ignatius, eine der intereſſanteſten Perſönlichkeiten der neuern Zeit, näher kennen lernen wollen. Sie finden hier die detaillirteſte und genaueſte Geſchichte,

die wir über ihn haben. Freilich darf nicht vergeſſen werden, daß Ignaz ein Heiliger iſt und zwar ein großer, und ſich deßhalb viel Wunderbares in ſeine Geſchichte einmiſcht, ſo daß neben der hiſtoriſchen Genauigkeit auch das Element der Erbauung zu bedeutender Geltung kommt.

Bendel, Repetent.

III.

Intelligenzblatt.

Päpſtliche Allocution vom 17. Dezember 1847.

Venerabiles Fratres!

Ubi primum nullis certe Notris meritis, sed inscrutabili Dei judicio in hac Principis Apostolorum Cathedra collocati catholicae Ecclesiae gubernacula tractanda suscepimus, Apostolicae Notrae sollicitudinis curas in Hispaniam convertimus, quemadmodum optime noscitis, Venerabiles Fratres. Hinc intimo Nostri cordis dolore considerantes gravissima damna, quibus ob tristes rerum vicissitudines magna illa et inclyta Dominici gregis Portio premebatur, divitem in misericordia Deum assiduis enixisque precibus humiliter obsecrare nunquam destitimus, ut afflictis illis Ecclesiis opem afferre, easque a misero in quo versabantur statu revocare dignaretur. Atque pro Apostolici Nostri ministerii debito, et singulari paternae caritatis affectu, quo illustrem illam nationem prosequimur, nihil certe Nobis potius fuit, quam ut sanctissimae nostrae Religionis negotia ibi componere studeremus. Cum autem felicis recordationis Gregorius XVI. Praedecessor Noster incepisset suis instruere Pastoribus nonnullas illius Regni Dioeceses in dissitis transmarinis regionibus sitas, in id peculiares Nostras curas intendimus, ut aliis pluribus ipsius Regni vacantibus Ecclesiis in continenti etiam positis novos valeremus dare Antistites eo munere dignos, atque ita perficere, quod idem Decessor Noster morte praeventus absolvere minime potuerat. Quamobrem Vene-

rabilem Fratrem Joannem Archiepiscopum Thessalonicensem virum integritate, doctrina, prudentia, ac rerum gerendarum peritia praestantem cum Nostris ad Carissimam in Christo Filiam Nostram Mariam Elisabeth Reginam Catholicam Litteris atque opportunis facultatibus et instructionibus in Hispaniam misimus, ut quidquid ad sanandas inibi contritiones Israel, atque ad catholicae Religionis bonum promovendum conduceret, omni studio curaret, atque inter alia efficeret, ut viduatas illic Ecclesias idoneis Pastoribus concrederemus. Itaque clementissimo misericordiarum Patre votis studiisque Nostris opitulante evenit, ut summa animi Nostri consolatione nonnullos, veluti nostis, in illis regionibus Antistites jam constituere potuerimus, atque in praesentia multas alias Hispaniarum Cathedrales et Metropolitanas Ecclesias diu vacantes canonico suorum Pastorum regimini et procurationi tradere, atque ita divini Nominis gloriae, catholicae Religionis bono, ac spirituali illarum dilectarum ovium saluti consulere valeamus. Quod quidem futurum confidimus, cum ex relatione commemorati Venerabilis Fratris Delegati Nostri, atque ex actis maturo examine ab ipso confectis agnoverimus, viros ipsis Dioecesibus regendis ac moderandis destinatos eas habere dotes, quae ad pastorale munus rite utiliterque obeundum requiruntur. In eam autem spem erigimur fore, ut quamprimum aliarum illius Regni Ecclesiarum viduitati prospicere possimus, utque rebus jam nunc in meliorem conditionem vergentibus, et favente etiam Catholica Majestate Sua in aliis porro atque aliis religionis negotiis, in quae idem Venerabilis Frater Delegatus Noster studiosissime incumbit, vota et consilia Nostra felicem dante Domino exitum assequantur.

Alia etiam longe amplissima sub alio magno Principe regio est, in qua catholicae religionis res diuturnis gravioribusque calamitatibus afflictae ipsum recolendae memoriae Decessorem Nostrum multos per annos sollicitum habuerant, et praecipuas Nostras curas sibi pariter vindicarunt. Equidem optavissemus hoc ipso die Vos certiores facere de bono exitu, quem aliqua ex parte Nostras ipsas curas habuisse confidebamus. Non defuere autem quidam ephemeridum scriptores, qui id ipsum feliciter evenisse affirmarint, Nos tamen nihil adhuc annuntiare Vobis possumus nisi firmam spem, qua sustentamur fore, ut omnipotens et misericors Deus propitius respiciat super Ecclesiae suae filios tantis inibi tribulationibus conflictatos, et sollicitudini

benedicat, qua statum catholicae Religionis in meliorem illic conditionem adducere conuitimur.

Nunc porro Vobiscum communicamus, Venerabiles Fratres, summam admirationem, qua iutime affecti fuimus, ubi scriptum a quodam viro ecclesiastica dignitate insignito elucubratum typisque editum ad Nos perveuit. Namque idem vir in hujusmodi scripto de quibusdam loquens doctrinis, quas Ecclesiarum regionis suae traditiones appellat, et quibus hujus Apostolicae Sedis jura coarctare intenditur, haud erubuit asserere, traditiones ipsas a Nobis in pretio haberi. Absit euimvero, Venerabiles Fratres, ut meus aut cogitatio Nobis uuquam fuerit, vel minimum declinare a Majorum institutis, aut abstinere ab hujus Sanctae Sedis auctoritate sarta tecta conservanda, atque tuenda. Habemus equidem in pretio peculiares traditiones, sed eas tantum, quae a catholicae Ecclesiae sensu non discrepent, praesertim vero illas reveremur ac firmissime tuemur, quae eum aliarum Ecclesiarum traditione, atque in primis cum hac sancta Romana Ecclesia plane congruant, *ad quam*, ut S. Irenaeï verbis utamur, *propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab Apostolis traditio* [1]).

At aliud insuper est, quod animum Nostrum vehementer angit et urget. Ignotum certe Vobis non est, Venerabiles Fratres, multos hostium catholicae Veritatis in id praesertim nostris temporibus conatus suos intendere, ut monstrosa quaeque opinionum portenta aequiparare doctrinae Christi, aut cum ea commiscere vellent, atque ita impium illud de cujuslibet religionis *indifferentia* systema magis magisque propagare commoliuntur. Novissime autem, horrendum dictu! inventi aliqui sunt, qui eam nomini, et Apostolicae dignitati Nostrae contumeliam imposuerunt, ut Nos veluti participes stultitiae suae, et memorati nequissimi systematis fautores traducere non dubitarint. Hi nimirum ex consiliis, a Religionis catholicae sanctitate haut certe alienis, quae in negotiis quibusdam ad civilem pontificiae Ditionis procurationem spectantibus benigne ineunda duximus publicae commoditati et prosperitati ampliandae, atque ex venia nonnullis ejusdem Ditionis hominibus initio ipso Pontificatus

1) S. Iren. contra haeres. Lib. III. cap. 3.

Nostri clementer impertita, conjicere voluerunt, Nos ita benevole sentire de quocunque hominum genere, ut nedum Ecclesiae filios, sed ceteros etiam utut a catholica Unitate alieni permaneant, esse pariter in satutis via atque ad aeternam vitam pervenire posse arbitremur. Desunt nobis prae horrore verba ad novam hanc contra Nos, et tam atrocem injuriam detestandam. Amamus quidem intimo cordis affectu homines universos, non aliter tamen quam in caritate Dei et Domini nostri Jesu Christi, qui venit quaerere, et salvum facere quod perierat, qui pro omnibus mortuus est, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire; qui misit proinde discipulos suos in mundum universum praedicare evangelium omni creaturae, denuntians eos, qui crediderint et baptizati fuerint, salvos fore, qui vero non crediderint, condemnatum iri. Veniant igitur qui salvi fieri volunt ad columnam et firmamentum veritatis, quod Ecclesia est, veniant scilicet ad veram Christi Ecclesiam, quae in suis Episcopis summoque omnium capite Romano Pontifice successionem habet Apostolicae auctoritatis nullo tempore interruptam, quae nihil unquam potius habuit, quam ut praedicaret, atque omni ope custodiret ac tueretur doctrinam ex Christi mandato ab Apostolis annuntiatam: quae inde ab Apostolorum aetate in mediis omne genus difficultatibus crevit, et per totum orbem miraculorum splendore inclyta, Martyrum sanguine amplificata, Confessorum et Virginum nobilitata virtutibus, Patrum testimoniis scriptisque sapientissimis viguit, vigetque in cunctis terrae plagis, et perfecta fidei, Sacramentorum, sacrique regiminis unitate refulget. Nos qui, licet indigni, praesidemus in suprema hac Petri Apostoli Cathedra, in qua Christus Dominus ejusdem Ecclesiae suae fundamentum posuit, nullis ullo unquam tempore curis laboribusque abstinebimus, ut per ipsius Christi gratiam eos, qui ignorant et errant, ad unicam hanc veritatis et salutis viam adducamus. Meminerint autem quicunque ex adverso sunt, transiturum quidem coelum et terram, sed nihil praeterire unquam posse ex verbis Christi neque in doctrina commutari quam a Christo Ecclesia catholica custodiendam, tuendam et praedicandam accepit.

Post haec haut possumus, quin Vobis, Venerabiles Fratres, loquamur de doloris acerbitate, qua confecti fuimus, propterea quod paucis ante diebus in hac alma Urbe Nostra catholicae Religionis arce et centro nonnulli paucissimi illi quidem homines

prope delirantes reperiri potuerunt, qui vel ipsum humanitatis sensum abjicientes cum maximo aliorum ipsius Urbis civium fremitu et indignatione minime exhorruerunt palam publiceque triumphare in luctuosissimo intestino bello nuper inter Helvetios excitato. Quod fatale sane bellum Nos intimo corde ingemiscimus, tum ob effusum illius nationis sanguinem, fraternamque caedem, et atroces diuturnas, funestasque discordias, odia, dissidia, quae ex civilibus potissimum bellis in populos redundare solent, tum ob detrimenta, quae inde catholicae rei obvenisse accepimus, et obventura adhuc timemus, tum denique ob deploranda sacrilegia in primo conflictu commissa, quae commemorare animus refugit.

Ceterum dum haec lamentamur, humillimas Deo totius consolationis agimus gratias, qui in multitudine misericordiae suae non desinit Nos consolari in omni tribulatione Nostra. Etenim inter tantas angustias non leve certe Nobis solatium afferunt et prosperi sacrarum Missionum eventus, et strenui evangelicorum Ministrorum labores, qui apostolico zelo incensi, gravissima quaeque pericula atque discrimina invicte despicientes, in remotissimis regionibus populos ab errorum tenebris, morumque feritate ad catholicae Veritatis lumen, omnemque virtutis et humanitatis cultum traducere ac pro Dei gloria et animarum salute fortiter pugnare non desinunt, et pientissima ac plane eximia catholicorum populorum studia, qui Nostris desideriis mirifice obsecundantes non levia afflictae pauperum Hibernorum genti subsidia praebere haut intermiserunt, quique tum largitionibus ad Nos etiam missis, tum assiduis ad Deum precibus omnem opem conferre non cessant, ut sanctissima Christi fides atque doctrina longe lateque ubique gentium, ubique terrarum felici faustoque progressu magis magisque propagetur. Quae praeclara opera omni certe laudum praeconio digna dum peculiari gratissimi animi Nostri testificatione prosequimur, a clementissimo bonorum omnium largitore Deo humiliter poscimus, ut fidelibus suis uberem pro illis retribuat in aeternitate mercedem.

Habetis, Venerabiles Fratres, quae Vobis hodierno die significanda judicavimus. Cum autem hanc Nostram Allocutionem in publicum emittere censuerimus, hac occasione sermonem Nostrum ad alios quoque Venerabiles Fratres, universi catholici orbis Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos, toto cordis affectu convertimus, eosque omnes et singulos obsecramus, atque hor-

tamur in Domino, ut stabili inter se concordia et caritate conjuncti, atque arctissimo fidei et observantiae vinculo Nobis et huic Petri Cathedrae obstricti, perfecti sint in eodem sensu et in eadem sententia, atque humanis quibusque sepositis rationibus, et solum Deum ob oculos habentes, Ejusque auxilium jugibus fervidisque precibus implorantes, nihil vigilantiae, nihil laboris unquam praetermittant, ut episcopali fortitudine, constantia, prudentia praelientur praelia Domini, et majori usque alacritate dilectas oves eorum curae commissas ab venenatis pascuis avertant, ad salutaria propellant, easque nunquam patiantur decipi doctrinis variis et peregrinis, sed strenue a rapacium luporum insidiis et impetu defendant, itemque errantes in omni bonitate, patientia, et doctrina ad veritatis, et justitiae semitam reducere contendant, ut et illi divina auxiliante gratia occurrant in unitatem fidei, et agnitionem Filii Dei, atque ita fiant nobiscum unum ovile et unus pastor.

Tübingen. So eben verläßt bei uns die Preſſe:

Betrachtungen

über ſämmtliche Evangelien der Faſten

mit Einſchluß der Leidensgeſchichte.

Für Seelſorger und jeden chriſtlicher Leſer.

Von

Dr. J. B. Hirſcher.

Achte Auflage.

41½ Bogen gr. 8. Velinpapier. fl. 1. 36 kr. — Rthlr. 1.

Lebensbilder

aus

dem Volke und für das Volk.

Von

Albert Werfer.

Inhalt: Der junge Krieger. — Der Miſſionär. — Die Bettlerin.

12½ Bogen 8. elegant brochirt. 48 kr. — 15 Ngr.

Dieſe Erzählungen ſind nicht blos erdichtet, ſondern wie der Titel ſchon ſagt, aus dem Volksleben entnommene Bilder.

Ferner:

Gebethe

für katholiſche Volksſchulen.

Nach der Ordnung des Kirchenjahrs.

Von

Franz Xaver Steck,

Pfarrer in Harthauſen.

(Herausgeber des Goffine.)

3½ Bogen à 8 kr. — 3 Ngr.

Parthiepreis für Schulen bei mindeſtens 12 Exempl. à 4 kr. — 1½ Ngr.

Dieſe Gebethe ſollen beſonders dazu dienen, die Kinder in das kirchliche Feſtleben und deſſen Bedeutung einzuführen.

Der Parthiepreis iſt ſo billig geſtellt, daß jede Schule die geringen Anſchaffungskoſten leicht beſtreiten kann.

Massillon's

ausgewählte Predigten.

Herausgegeben

von

Joſeph Lutz.

41½ Bogen gr. 8. Preis fl. 3. 48 kr. — Rthlr. 2. 8 Ngr.

H. Laupp'ſche Buchhandlung.

Laupp & Siebeck.

Theologiſche

Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreißigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1848.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

ʒm. XVIII. D/2. 79.

Von der theologiſchen Quartalſchrift erſcheint regelmäßig alle drei Monate ein Heft von 10 bis 12 Bogen; 4 Hefte bilden einen Band, der nicht getrennt wird. — Der Preis des ganzen Jahrgangs iſt für Norddeutſchland 2 Rthlr 25 Ngr., und in den ſüddeutſchen Ländern 5 fl.

Alle Buchhandlungen des In- und Auslandes nehmen fortwährend Beſtellungen darauf an.

Das Intelligenzblatt nimmt literariſche Anzeigen auf, und wird $1^1/_4$ Ngr. oder 4 kr. für die Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

	Seite
Humanität in Erziehung und Schule. Maſt.	377
Chriſtliche Geſchichtsbetrachtung. Dr. Gams.	435

II. Recenſionen.

Die chriſtliche Dogmatik. Staudenmaier. Drey.	470
Geſchichte der Geſellſchaft Jeſu. J. Cretineau-Joly. Bendel.	490
Die Völker der Südſee. Michelis. Dr. Schwarz. . . .	512
Cantate. Bone. Birkler.	524

III. Intelligenzblatt.

Sanctissimi D. N. Divina Providentia Papae IX. Allocutio habita in Consistorio Secreto die XXIX. Aprilis An. MCXXXVIII	531
Literariſcher Anzeiger Nr. 3.	

Theologiſche

Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreißigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1848.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Digitized by Google

Druck der Arnold'ſchen Buchdruckerei (G. Haupp) in Stuttgart.

— Dies der einfache, aber vielſagende und viel verlangende Coder, durch den das Verhältniß zwiſchen Aeltern und Kindern fortan beſtimmt ſein ſollte. Welch ungeheurer Contraſt! Die größten Verbrechen an den eigenen Kindern, vor welchen die menſchliche Natur zurückſchaudert, werden durch die Geſetzgebungen der antiken heidniſchen Welt geſetzlich gemacht oder wenigſtens durch eine tyranniſche Sitte empfohlen und gebilligt, das chriſtliche Sittengeſetz erklärt es ſchon als ein Verbrechen, die Kinder auch nur zum Zorne zu reizen! Sagen wir Angeſichts dieſer Thatſache nicht mit Recht, daß durch Chriſtus die Erziehung eine humane geworden ſei? Aber nicht bloß die Motive zu wahrhaft menſchlicher Behandlung der Kinderwelt hat das Chriſtenthum wieder aufgegriffen, die in der menſchlichen Vernunft liegen und dem menſchlichen Herzen eingeſchrieben ſind, in Folge heidniſcher Verwilderung aber Jahrtauſende im Schutt der Barbarei vergraben gelegen hatten: es waren ganz neue und eigenthümliche Beweggründe, welche es auf die Oberfläche trieb. Vom h. Blutzeugen Leonidas, dem Vater des großen Origenes, wird erzählt, daß er die Bruſt ſeines ſchlafenden Kindes ſanft entblößt und geküßt habe als ein lebendiges Heiligthum der allerheiligſten Dreieinigkeit [1]). Was den Vater zu ſolcher Ehrfurcht vor ſeinem noch unmündigen Kinde trieb, iſt klar. Er erkannte in ſeinem Kinde nicht bloß ein Weſen, mit Vernunft, mit einer unſterblichen Seele begabt, deſſen Werth demnach ein unendlicher iſt; das Höhere war ihm, daß dieſes Kind durch das Blut des Gottesſohnes erkauft, daß es ein Erlöster Jeſu Chriſti

1) Gaume a. a. O. II, S. 273.

ſei, daß ſich auch in ſein Herz die Liebe Gottes ausgegoſſen habe durch den heiligen Geiſt, daß es durch die Taufe als ein neues Geſchöpf dem Herrn geheiligt, ein lebendiges Glied an ſeinem Leibe und Erbe ſeiner Seligkeit geworden ſei. Fortan mochte ein Kind in leiblicher oder geiſtiger Beziehung noch ſo verwahrlost oder ſtiefmütterlich von der Natur behandelt das Licht der Welt erblicken: die Aeltern beugten ſich demüthig dem unerforſchlichen Rathſchluſſe des Ewigen, bedachten in Beziehung auf die geiſtigen Mängel das Wort, daß der Geiſt ſeine Gaben austheile nach ſeinem Wohlgefallen, in Beziehung auf die leiblichen gedachten ſie jenes Tages, an welchem das in die Erde gelegte Saatkorn des thieriſchen, unanſehnlichen und ſchwachen Leibes als geiſtige, herrliche und ſtarke Frucht wieder erſtehen werde, frei von allen Gebrechen und Mängeln, an welchen unſere irdiſche Hütte ſo reich iſt. Alſo allſeitig und unbegränzt war der Einfluß des Chriſtenthums auf die Erziehung: eine vollkommene Regeneration hat ſie durch daſſelbe erfahren.

Wenn wir aber hier von dem tiefgreifenden Einfluſſe des Chriſtenthums auf die Erziehung reden, ſo iſt wohl ins Auge zu faſſen, daß wir nicht das vage Chriſtenthum der bloßen Ideen im Auge haben, ſondern einzig und allein das organiſirte, das lebendige und verkörperte Chriſtenthum in der Kirche. Nein, nimmer wären die chriſtlichen Ideen, ſo wie man ſie in neuerer Zeit vielfach von der chriſtlichen Heilsanſtalt abgetrennt denkt, im Stande geweſen, die Verhältniſſe der Familie, alſo auch der Erziehung, ſo von Grund aus umzugeſtalten: dieſe Macht war ihnen nur gegeben, ſofern ſie in der Kirche

Fleiſch angenommen hatten. Wie das Weſen der verkehrten Erziehung wahrlich auf mehr, als bloß verkehrten Ideen beruhte, ſo konnte ihm auch nicht durch bloße Ideen abgeholfen werden. Das Chriſtenthum iſt eben der incarnirte Logos; auf Thatſachen beruht all ſeine Bedeutung. Es fehlt nicht an einzelnen ſchönen und tiefen Gedanken über Erziehung bei den Alten; aber es offenbarte ſich keine Zeugungsfähigkeit in denſelben, und keine umgeſtaltende Kraft. Es iſt gar keine Frage, daß wir bei einem Pythagoras, Plato, Xenophon und Andern treffliche Gedanken über Erziehung finden: aber was vermochten ſie, um der Menſchheit einen ſchönern Tag zu bringen? Ich will nicht ſagen, daß ihre Bedeutung gleich Null geweſen ſei; es wäre dies ungerecht, denn wenn ein Blitz, der mitten in grauſe Finſterniß fällt, auch keineswegs den Tag bringt, ſo hat er doch Gelegenheit gegeben, die Finſterniß in ihrem Grauen beſſer kennen zu lernen. Aber factiſch haben ſie wohl wenig anders gemacht — denn wenn auch das Wollen manchmal der alten Welt nahe lag, ſo fand ſie doch nie das Vollbringen in ſich. Nur der Kirche iſt es gelungen, in die Verhältniſſe der Erziehung Licht und Verbeſſerung zu bringen; ſie mußte zuvor an der Menſchheit im Ganzen ſich als Mutter erweiſen, ehe der Einzelne an ſeinen Kindern Aelternpflichten zu erfüllen wußte. Nicht nur hat die Kirche durch die kraftvolle Beredtſamkeit und das heilige Zürnen ihrer erſten Schriftſteller und bewunderungswürdigen Apologeten Schmach und Schande und die Strafgerichte Gottes über jene barbariſchen Verbrechen herabgerufen, welche die Völker des Alterthums ſo regelmäßig an ihren Kindern verübten: ſie ging noch ſtrenger und ausdrücklicher zu Werke, indem ſie die ſtreng-

ſten Strafen gegen Alle ausſprach, welche das göttliche Ebenbild im Kinde gröblicherweiſe mißhandeln würden. Das Concil von Elvira (c. 63 de uxoribus) beſtimmte, daß jener verbrecheriſchen Mutter, welche ſich einer aus Ehebruch empfangenen Leibesfrucht durch Mord entledigt hätte, um ihres gedoppelten Frevels willen nicht einmal am Lebensende die Communion gereicht werden ſolle. Die Verſammlung von Ancyra (c. 21 de mulieribus) ſchloß jede Mutter, welche ſich entweder des eigentlichen Kindermords oder der Abtreibung der Leibesfrucht ſchuldig gemacht hatte, auf zehn Jahre von der Kirche aus, worin jedoch ſchon eine bedeutende Milderung der urſprünglichen auf die Zeit der noch ſtattfindenden Vermiſchung mit dem Heidenthume berechneten kirchlichen Strafgeſetzgebung lag. Die ſpäteren Beſtimmungen der Bußcanonen lauteten wenigſtens ſehr ernſt und abſchreckend: Wer ſeinen Sohn oder ſeine Tochter vorſätzlich tödtet, ſoll Verbannung auf fünf Jahre erleiden und dann noch zwanzig Jahre Buße thun. Jede Frau, welche den Tod ihrer Kinder verurſacht, ſoll nach ſiebenjähriger öffentlicher Buße in ein Kloſter geſtoßen werden und hier bis zum Lebensende nach der Regel leben u. ſ. w. Die Kirche übte dann auch auf die weltliche Geſetzgebung den entſchiedenſten Einfluß dahin, daß der Arm der menſchlichen Gerechtigkeit ſich gegen die Verbrechen der Kinderabtreibung und des Kindermords waffnete, wie der Codex Juſtinians und alle Geſetzbücher der germaniſchen Nationen beweiſen, unter welchen die Weſtgothen insbeſondere furchtbare Strenge walten ließen. — Die Kirche hat ſich auch von früher Zeit an der ausgeſetzten und verlaſſenen Kinder mit der Zärtlichkeit einer Mutter angenommen, hat Waiſenhäuſer und Findelhäuſer

errichtet und gottbegeiſterte Männer und Frauen als ſichtbare Schutzengel der verlaſſenen und unglücklichen Kinder ausgeſandt. Unter den Dienern der Kirche waren ſolche aufgeſtellt, welche die ausgeſetzten Neugebornen aufnehmen, in ein alle Umſtände der Ausſetzung enthaltendes Protokoll eintragen (daher **matricularii** genannt) und ſich erkundigen mußten, ob Niemand von den Gläubigen ſich mit der Erziehung dieſer unglücklichen Geſchöpfe befaſſen wolle. In Spanien unterhielt die Kirche von Sevilla die aufgefundenen Kinder von ihren Einkünften. Auf einem Concil von Rouen im 7. Jahrhundert ging die Kirche ſogar ſo weit, den Prieſtern zur Pflicht zu machen, dem Volke anzukündigen, daß die Frauen, die heimlich gebären würden, ihre Kinder an der Thüre der Kirche niederlegen könnten, indem die Prieſter derſelben für den Unterhalt der Neugebornen ſorgen würden — ein Beſchluß, der doch das Aeußerſte von Sorgfalt für die ärmſten Kinder darſtellt. Als im 7. und 8. Jahrh. viele Aeltern durch Noth und Hunger gedrückt ihre Sprößlinge wie das Vieh auf öffentlichem Markte feilboten, ſah man einen h. Amandus von Maſtricht, einen h. Anſchar, Erzbiſchof von Hamburg, den h. Egidius u. A. die Märkte, wo dieſer Sclavenhandel ſtattfand, mit dem Geldbeutel in der Hand durchziehen, um die unglücklichen Geſchöpfe zu kaufen und ihnen nach ertheilter h. Taufe die Freiheit zu ſchenken. Eines der erſten Findelkinderhoſpitien gründete i. J. 787 ein mailändiſcher Prieſter, Datheus mit Namen, ein Beiſpiel, das in ſo vielen europäiſchen Städten eifrigſte Nachahmung fand. Bis auf den heutigen Tag glänzt die Hauptſtadt der Chriſtenheit durch ihre großartigen Anſtalten für Waiſen und Findelkinder ruhmwürdigſt

hervor [1]). Angeſichts ſolcher Thatſachen können wir keinen Anſtand nehmen, alle Humanität in der Erziehung von der Kirche herzuleiten.

Ich kann mir denken, was gegen meine ganze Beweisführung vorgebracht werden wird. Es iſt hier nicht die Rede, wird man mir entgegnen, von der Humanität in dieſen großartigen und umfaſſenden Beziehungen; es handelt ſich um die Humanität in einem viel beſcheideneren Sinne, die Sache wird in einem viel engeren Rahmen aufgefaßt. Es handelt ſich einfach um die humane, d. h. ſchonende, würdige, freundliche und anſprechende Behandlung der Kinderwelt, daß man z. B. keine barbariſchen Züchtigungsmittel gegen ſie anwendet, ſie nicht durch das Schreckensſyſtem des Stockes, des Hungers u. ſ. w. zum gehörigen Fortſchritte im Lernen veranlaſſen will, daß man von ihren geringen Kräften nicht mehr verlangt, als ſie zu leiſten im Stande ſind u. ſ. w. Und dieſe Humanität in den Schulen und in der Erziehung, wird man fortfahren, kann man doch wohl nicht auf Chriſtus und die Wiege der Kirche hinaufdatiren. — Hierüber bemerken wir einfach: Wenn es eine ausgemachte Sache iſt, daß die Kirche hinſichtlich der Erziehung das Große gegeben hat, warum ſollte ſie unfähig ſein, das Kleinere zu geben? Wenn ſie im Stande geweſen, jene barbariſchen Gewohnheiten von der Oberfläche der Erde zu verbannen, welche das Kind in ſeinem Daſein und ſeinen heiligſten Rechten verletzten; warum ſoll ſie auf einmal in ſolche Ohnmacht verſunken ſein, daß ſie den Aeltern und Erziehern keine

1) Alle dieſe voranſtehenden Thatſachen ſ. bei Gaume a. a. O. II, S. 341 ff.

Gefühle für menſchliche und gütige Behandlung der durch ihre Fürſorge von Tod und Untergang Erretteten ſollte einflößen können? Auf der andern Seite iſt zwiſchen humaner und humaner Behandlung der Jugend wohl zu unterſcheiden. Daß jede und jegliche Art von Humanität in der Erziehung von der Kirche eingeführt und gepflegt worden ſei, kann allerdings nicht behauptet werden; aber daß ſie von Anfang an auf die ächte und wahre gedrungen habe, das läßt ſich, hoffen wir, gründlich beweiſen. Sollte aber Jemand der Meinung ſein, daß gütige und freundliche Behandlung der Jugend Etwas ſei, was man ſich eigen machen könne, ohne deßwegen einem beſtimmten Principe zu huldigen, ſo würde er große Oberflächlichkeit an den Tag legen, indem die Erfahrung unwiderſprechlich lehrt, daß wahrhaft humane Behandlung der Jugend (Humanität im Munde führen heißt ſie noch nicht üben) nur die Blüthe einer chriſtlichen Geſinnung zu ſein pflegt.

Alſo in jeder Beziehung iſt die humane Behandlung der Kinderwelt dem Chriſtenthume und der Kirche zu danken, mag nun von Humanität im engern oder weitern Sinne die Rede ſein. Es bedurfte weder des revolutionären Genius eines Rouſſeau, noch der rationaliſtiſchen Aufklärung eines Baſedow, noch der Gefühlsſchwärmerei eines Peſtalozzi, noch der Reformation des 16. Jahrh., von den Torturen roher Schultyrannei zu befreien; nicht erſt die zartfühlenden pädagogiſchen Geiſter des 18. Jahrh. brauchte man, um dem Prügelſyſtem in den Schulen ein Ende zu machen, auch nicht die weichliche Fürſprache eines J. P. Richter, um von dem Glauben an die Allgewalt gewiſſer roher und unzweckmäßiger Strafen geheilt zu werden — nein, einzig dem Geiſte Jeſu Chriſti, der

in der Kirche webt und waltet, verdanken wir dies Alles. In dieſer Beziehung giebt es keinen Fortſchritt, denn der Geiſt Jeſu Chriſti iſt heute und morgen und jederzeit derſelbe. So lange der Lehrer mit lauter talentvollen und leicht zu behandelnden Kindern zu thun hat, fällt es ihm nicht ſchwer, ſich ihnen gütig zu erweiſen; um aber mit ſchwerfaſſenden und ſchlecht begabten ſich abzugeben, dazu gehört chriſtliche Selbſtverläugnung und Geduld, gehört der oft wiederholte Gedanke an die hohe Würde des unglücklichen Kindes, wonach es ein Bruder Jeſu Chriſti und Erbe des Himmels iſt. Die Joſeph von Calaſanz, Vincenz von Paul, eine Angela von Brescia, Maria Ward u. A. entſtammten dem Schooß der Kirche, und wenn ihrer in den Werken proteſtantiſcher Pädagogiker auch wenig Erwähnung geſchieht, ſo bleiben ſie dennoch, was ſie ſind, ſtrahlende Leuchten nicht bloß am Himmel der Kirche, ſondern auch in den Annalen der Menſchheit. Freilich war ihr Wirken ein beſcheidenes, ein demüthiges, alles Aufſehen vermeidendes, während die großen pädagogiſchen Wortführer des Proteſtantismus ſich als die Meſſiaſſe der Zeit gebahrten. Sofern ſie aber mit der Verbeſſerung des Looſes der ärmſten und unglücklichſten Kinder Ernſt, nicht bloß in Worten ihrer Begeiſterung Luft gemacht haben, ſtehen ſie über allen philanthropiſchen Floskelnmachern erhaben da. Doch — damit wir gerecht ſeien, Peſtalozzi hat nicht bloß geſprochen, ſondern auch Hand ans Werk gelegt; er hat ſich dort in Stanz mit elenden Kindern viele Mühe gegeben: aber — er hat den „großen Griff, den er damals machte, als ein Blinder gemacht“ [1]),

1) S. Raumer, Geſch. der Pädagogik, II, S. 315.

in dem ganzen Unternehmen war kein Segen, wie er ſelbſt geſteht.

Allerdings können und wollen wir nun nicht läugnen, daß die früheren Zeiten, wie ſie überhaupt in Beziehung auf Geſchlachtheit und feine Glättung der Sitten mit den modernen nicht wetteifern können, dieſe ihre Natur auch in der Erziehung und in den Schulen an den Tag legten. Aber es iſt nicht zu vergeſſen, daß hier jede Zeit mit dem ihr eigenthümlichen Maaßſtabe gemeſſen werden muß. Unſre Altvorderen waren in jeder Beziehung derber und kräftiger, als wir; was ihnen vielleicht noch ganz fein und ſanft erſchien, gilt in unſren Tagen für plumb und unerträglich. Ihre Rüſtungen ſind uns zu gewichtig, ihre Schwerter und Hellebarden zu ſchwer, ihre ritterlichen Uebungen zu grotesk — ſo können wir uns auch mit ihrer Erziehungsweiſe nicht mehr befreunden. Aber, was wohl zu bemerken, ihre Knaben und Jünglinge waren auch ander Schrot und Korn, als unſre jungen Leute; man brauchte ſie alſo auch nicht wie Marzipan zu behandeln, und dennoch war die Behandlung wohl noch fein und menſchlich genug. Es ſoll dem Rektor nicht übel genommen werden, heißt es in einem Vertrag, den der Magiſtrat der Stadt Braunſchweig mit den Leitern der dortigen Schulen im Mittelalter aufgerichtet hat, „si per crines seu aurem decenter trahendo disciplinaverit“ [1]). Alle Nachrichten, die bis auf uns gelangt ſind (es gibt deren nicht außerordentliche viele), laſſen deutlich erkennen, daß die Disciplin der mittleren Zeiten freilich keine baum-

1) S. Ruhkopf, Geſchichte des Schul- und Erziehungsweſens in Deutſchland, S. 133.

wollene geweſen. Schon die Regel des heil. Benedictus, welche ſo bedeutenden Einfluß auf das geſammte Abendland hatte, enthielt für die Erziehung der dem Kloſter übergebenen jungen Leute ziemlich ſtrenge Beſtimmungen (wenn auch der **spiritus discretionis** hiebei nicht fehlte). Aber man muß jene Jahrhunderte überſprudelnder Kraft und Lebensfülle ja nicht mit dem nervenſiechen 18ten oder 19ten Jahrhunderte vergleichen, und jeder Vernünftige wird es deßwegen nur in der Ordnung finden, wenn für ein ſtarkes Geſchlecht kräftigere Arzneien gewählt worden ſind. Wir haben alle Urſache anzunehmen, daß in jenen Schulen vergangener Jahrhunderte, in welchen Ruthe und Stock viel Schrecken verbreitete, vermöge des Zeitgenius auf der andern Seite der Geiſt ungetrübteſten Frohſinns und oft eine Luſtigkeit herrſchte, die in den witzigſten Einfällen und harmloſen Jugendſtreichen wie in leuchtenden Raketen ſich offenbarte. Es gab damals beſondere Schulfeſte, bei denen Lehrer wie Schüler betheiligt waren. Dahin gehörte das Gregoriusfeſt, gewöhnlich am 12. Mai gefeiert, mit Proceſſion, Muſik und Geſang, wobei Lehrer und Schüler mit reichen Gaben beſchenkt wurden und Abends eine öffentliche Mahlzeit hielten. Auch das Maifeſt ſtammt aus jenen Zeiten; das Nicolausfeſt hat ſich von damals bis auf den heutigen Tag noch nicht ganz verloren. Uebrigens wenn in den Zeiten, von denen hier die Rede, auch wirkliche Rohheit in Behandlung der lieben Jugend mitunterlief, ſo fehlte es doch nicht an einſichtsvollen Männern, die von chriſtlichem Geſichtspunkte ausgehend auf das Richtige aufmerkſam machten, wie z. B. der berühmte Anſelm von Canterbury, der bekanntlich ſelbſt von den Benedictinern erzogen worden

war, der große deutſche Prediger Berthold im 13ten Jahrhundert und Walther von der Vogelweide: „Niemand kann mit Gerten die Kindeszucht beherten (erzwingen)“ [1]).

Indeſſen kann es keineswegs unſre Abſicht ſein, uns hier bloß defenſiv zu verhalten, d. h. das Chriſtenthum und die Kirche blos gegen die Angriffe derjenigen zu vertheidigen, welche dieſen Mächten das Verdienſt, der Erziehung den Charakter der Humanität zugewendet zu haben, abſtreiten wollen. Vielmehr wollen wir jetzt offenſiv zu Werke gehen und den Beweis führen, daß die Humanität in Erziehung und Schule keineswegs aus jenen Quellen ihren Urſprung ſchöpft, aus welchen man ſie nicht etwa bloß einmal hat ableiten wollen.

Vor Allem hat die beſprochene Humanität mit der Reformation Nichts zu thun, man möge nun diejenigen Männer ins Auge faſſen, welche dieſe gewaltige Kataſtrophe verurſacht haben, oder das Weſen und den Gehalt der Reformation oder endlich ihre nächſten und unmittelbaren Folgen. Einmal die Reformatoren anlangend, hat, ſo viel wir wiſſen, etwa mit Ausnahme Melanchthon's, Keiner derſelben an Humanität einen ſolchen Ueberfluß gehabt, daß er davon einen genügenden Fond an die Menſchheit hätte abgeben können. Luther hat zwar über Kindererziehung kräftige Worte geſprochen; doch finde ich unter allen dieſen auch nicht eines, das ihn zu einem „Reformator der Schule“ durch Humaniſirung der Zucht

1) S. Fr. H. Chr. Schwarz, Erziehungslehre, I, 2, S. 149, 150, 174.

gemacht hätte, zumal er ſelbſt im Hinblick auf die „falſche Naturliebe“ der Aeltern ſeiner Zeit ſagt: „Soll man der Chriſtenheit wieder helfen, ſo muß man fürwahr an den Kindern anheben, wie vor Zeiten geſchahe.“ [1]) Was aber Melanchthon betrifft, ſo wäre an und für ſich ſeine Perſönlichkeit weit mehr geeignet geweſen, dem Princip der Humanität in der Erziehung Geltung zu verſchaffen, als die eines Luther, der wohl ſelber nach dem Ruhme der Humanität nicht leidenſchaftlich gegeizt hat; aber es iſt eine Thatſache, daß in Beziehung auf den Jugendunterricht und Erziehung Melanchthon einfach den Geſichtspunkten folgte, die längſt vor ihm durch die Wiederherſteller der klaſſiſch-philologiſchen Studien feſtgeſtellt worden waren. Die Reformation ſelbſt ſodann als jenes eigenthümliche Syſtem von religiöſen Lehrſätzen, als welches ſie ſich dem kirchlichen Dogma gegenüber geſtellt hat, in welcher Beziehung ſteht es zunächſt zu den Fragen der Erziehung? Offenbar zunächſt in gar keiner. Oder wenn eigenſinnigerweiſe darauf beharrt werden wollte, daß eine ſolche Beziehung wirklich ſtattfinde, ſo würde ich den Beweis wagen, dieſe Beziehung ſei eine feindliche, die Humanität in der Erziehung benachtheiligende. Oder wie? ſollte vielleicht in der reformatoriſchen Anſicht vom Weſen der Erbſünde ein dieſe Humanität begünſtigendes Moment liegen? Oder ſollte der Satz **de servo arbitrio** der heiligen Sache, von der wir reden, einen ſo bedeutenden Vorſchub geleiſtet haben? Oder vielleicht die reformatoriſche Anſicht von der Prädeſtination zur Seligkeit? Oder ließe ſich vielleicht dem „**pecca fortiter**“ irgend eine

1) Das Citat bei Raumer, Geſch. der Pädag., I, S. 140.

Variation geben, daß es einen Fortſchritt zur Humanität in der Erziehung involviren könnte? Alſo entweder haben die eigenthümlichen Lehrſätze der Reformation gar keinen unmittelbaren Einfluß auf die Humanität der Erziehung gehabt oder einen ſchädlichen. Was aber die factiſchen Folgen dieſer großen geſchichtlichen Kataſtrophe in Beziehung auf Erziehung und Unterricht betrifft, ſo iſt es eine reine Unmöglichkeit, daß dieſelben günſtig geweſen ſein ſollten. Die Reformation brachte in ihrem nächſten Gefolge eine unglaubliche Verwirrung aller Verhältniſſe in Deutſchland, wie auch derjenige zugeben muß, der in ihr das Aufgehen des wahren geiſtigen Tags begrüßt. Hören wir einfach auf die Klagen derjenigen, welche über die Verhältniſſe Deutſchlands im 16ten Jahrhundert aus eigener Erfahrung urtheilen konnten, ſo tritt uns ein Bild jener Zeiten vor die Seele, das an entſetzlichen Zügen keinem nachſteht. Was konnte nun aber in ſo ſtürmiſch aufgeregten Zeiten, wo die Entfeſſelung aller Leidenſchaften an der Tagesordnung war, ein Gebiet des geiſtigen Lebens, das vor andern zu ſeinem Gedeihen friedliche und beruhigte Zeitläufte verlangt, auf fleißige und gewiſſenhafte Bebauung hoffen? Man weiſt auf „Dr. Martin Luther's Schrift an die Rathsherren aller Städte Deutſchlands, daß ſie chriſtliche Schulen aufrichten und halten ſollen“ als einen ſonnenklaren Beweis hin, daß die Reformation unmittelbar günſtige Folgen für das Unterrichts- und Erziehungsweſen gehabt habe. Aber die Sache ruhig erwogen, wer ſollte in dieſem Aufruf nicht einen Nothſchrei des Reformators erkennen, der, täglich Zeuge von dem durch ihn veranlaßten Erlöſchen katholiſcher Anſtalten und andrerſeits von dem glühenden Verlangen beſeelt, daß ſeine Sache nicht

mit ihm untergehen möchte, durch den Kampf für ſeine Exiſtenz zu einem ſolchen Schritte gedrungen war? Freilich, wenn Jemand aus der Thatſache, daß bald, nachdem von den Reformatoren das reine Licht des Evangeliums aufgeſteckt worden war, die Leute plötzlich ſo gelehrt und fein geworden, daß ſie alle Predigt verachteten und ſich in allen Glaubensſachen ſelbſt am beſten berathen zu können glaubten, den Schluß ziehen wollte, die Reformation habe hinſichtlich der Aufklärung, alſo auch hinſichtlich der Bildung zur Humanität Wunder gewirkt, ſo müßten wir ihm wenigſtens die Prämiſſe als eine durchaus nicht aus der Luft gegriffene zugeben. Luther ſelbſt beklagt ſich ja, „daß der Adel, Burger und Bawren und faſt Jedermann, hohen und niedrigen Standes das Evangeli um viel beſſer kenneten, denn er, oder denn S. Paulus ſelbſt, wie ſie ſich dünken ließen. Denn ſie waren klug und meinten, daß ſie gelehrter ſeien, als alle Pfarrherren.“ Aber gerade dieſes innere Licht, das ſich in Folge reformatoriſcher Principien bald ſo maſſenhaft entwickelte, daß auch die finſterſten Köpfe von demſelben erleuchtet zu ſein wähnten, hat es ſich nicht von Anfang an in eine gewiſſe Oppoſition mit dem einfachen, zwar weniger ſchimmernden, aber auch weniger irreführenden Lichte der Vernunft geſetzt, ohne deſſen Anerkennung von Wahrung der Intereſſen der Humanität vorneweg keine Rede ſein kann, während es von der Kirche neben der flammenden allerleuchtenden Sonne der Offenbarung immer anerkannt worden iſt? Es liegt ganz im Weſen des urſprünglichen Proteſtantismus, „an der Möglichkeit, das Irdiſche ganz vom Himmliſchen durchdringen zu laſſen, zu verzweifeln,“ wie ſich Möhler treffend ausdrückt: inwiefern hätte alſo die Humanität von ihm

Etwas erwarten ſollen? Der ſo ausgedehnte und ins Ungemeſſene erweiterte Vorwurf der Reformatoren gegen die Kirche, daß ſie ſo viel Menſchenſatzung habe, auf was Anderem beruht er am Ende, wenn nicht auf dem im urſprünglichen Proteſtantismus ſich vorfindenden Widerſpruche gegen die von der katholiſchen Kirche an den Tag gelegte Anerkennung des auch nach dem Falle nicht ganz getilgten Adels der menſchlichen Natur. Man kennt den Antagonismus der Reformatoren gegen alle Philoſophie und Speculation; man kennt jene merkwürdige Aufforderung eines Carlſtadt an ſeine Studenten [1]); man kennt die abſonderliche Auslegung, welche von einem noch bedeutenderen Haupte der Reformation von der bibliſchen Stelle: „im Schweiß deines Angeſichts" u. ſ. w. gemacht worden iſt. Doch genug, wenn bewieſen iſt, daß die Reformation mit der Humanität in der Erziehung zunächſt und unmittelbar Nichts zu thun hat. — Bekanntlich ſpricht man von eigentlichen pädagogiſchen Syſtemen erſt ſeit dem letzten Jahrhundert. Diejenigen, welche uns hier näher angehen, weil man ihnen vielfach die Ehre zuerkennt, die Humanität in der Erziehung geſchaffen oder weſentlich befördert zu haben, ſind das pietiſtiſche, humaniſtiſche und philanthropiſche. Wir werden uns überzeugen, daß alle dieſe Syſteme hinſichtlich des bezeichneten Punktes alle Urſache haben zu ſagen: **non nobis, Domine, sed nomini tuo da gloriam!**

Was die pietiſtiſche Erziehungsweiſe betrifft, ſo werden heutzutage nicht ſehr viele ſein, welche ihr in Beziehung auf Beförderung der Humanität Anerkennung zu zollen geneigt ſind. In der That iſt ſie durch einen ge-

1) Möhler, Symbolik, S. 308.

wiſſen finſtern Geiſt charakteriſirt, der in der Kinderwelt unmöglich Glück machen kann; es liegt ihr eine Unnatur zu Grunde, die ſich rächen muß. Jene gehäuften Andachtsübungen, die aller Reize entbehren, von welchen jugendliche Phantaſie und jugendliches Gemüth angezogen zu werden pflegen, jene gewaltthätigen Rührungsverſuche, jene unpaſſenden Methoden, die jungen Leute in das innigſte perſönliche Verhältniß zum Heiland hineinzuzwingen ohne die Vermittlung jener Stützen, durch welche ihrer noch ganz ſinnlichen Denk- und Anſchauungsweiſe beigeſprungen würde — Dies Alles kann dem Intereſſe der Humanität in der pietiſtiſchen Erziehungsweiſe nicht günſtig ſein. Darüber ſind ſo ziemlich alle pädagogiſchen Schriftſteller einverſtanden, ſo daß wir eines weitläufigen Beweiſes überhoben ſein dürften. Aber auf einen Punkt aufmerkſam zu machen dürfen wir nicht unterlaſſen. Die älteren Pietiſten ſind in ihrer Erziehung humaner geweſen, als viele Andere, denen es zur Gewohnheit geworden iſt, mit Humanität um ſich zu werfen. Ich verweiſe hier auf das Urtheil Niemeyer's, der vermöge ſeines Standpunkts nichts weniger als ein parteiiſcher Lobredner der pietiſtiſchen Erziehungsweiſe ſein kann. So ſehr ſtellt ſich heraus, daß der Segen wahrer Humanität in der Erziehung eben an das Chriſtenthum geknüpft iſt. Weil es jenen ſo verſchrieenen Männern mit dem Chriſtenthume ſehr Ernſt war, ſo einſeitig übrigens auch ihre Auffaſſung davon geweſen, ſo ſollten ſie der herrlichen und ganz einzigen Früchte desſelben nicht ganz verluſtig gehen. Dieſe Bemerkung gilt namentlich von Spener und Franke, den Begründern des pietiſtiſchen Erziehungsſyſtems; ihre Nachtreter waren viel unfreier. Die Herrenhuter Anſtalten bildeten den Pietis-

mus in der Erziehung in der extremſten Weiſe aus; das Herrenhuter Geſangbuch kann unmöglich dazu beigetragen haben, ſie auf den Standpunkt ächter Humanität zu erheben.

Wir kommen an jenes menſchenfreundliche Geſchlecht von Pädagogen, für welche Humanität zum Angelpunkte ihres Dichtens und Trachtens und wohl noch mehr ihres Redens geworden iſt. Sie werden den, wie ſie meinen, ihnen nach göttlichem und menſchlichen Rechte gebührenden Ruhm, der Humanität in der Erziehung den Durchbruch herbeigeführt zu haben, **mordicus** feſthalten und Jeden, der es wagt, in dieſer Beziehung einen Zweifel zu äußern, mit der Auctorität ihrer drei heiligen Könige Rouſſeau, Baſedow und Peſtalozzi niederſchmettern wollen. Nichtsdeſtoweniger ſind wir revolutionär genug geſinnt, alle dieſe Auctoritäten nicht anzuerkennen, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß man uns vorwerfen ſollte, das Strahlende zu ſchwärzen und das Erhabene in den Staub zu ziehen. Wir ſprechen unſre Meinung ganz unverholen dahin aus, daß die Erziehung in Bezug auf Humanität den Philanthropen nichts Weſentliches zu danken hat, daß im Gegentheil ihre Theorie gar manches Moment zur Begründung der Klage enthalte, ſie ſei der Sache der wahren Humanität feindlich und entgegengeſetzt.

An der Spitze der philanthropiſchen Erziehungskünſtler ſteht Rouſſeau, der das Chriſtenthum haſſende Sophiſt, der einflußvolle Vorläufer der franzöſiſchen Revolution, der die Humanität ſelbſt in ſo ausgezeichnetem Grade übte, daß er alle ſeine im Concubinat mit Thereſe la Vaſſeur erzeugten Kinder ins Findelhaus ſchickte. Von ihm ſoll der Geiſt ausgegangen ſein, „der in Europa die Schul-

gebäude bis zu den Kinderſtuben herab erſchüttert und gereinigt habe“ [1]). Baſedow ſoll der geiſtige Verleger und Ueberſetzer dieſes Genius für Deutſchland geweſen ſein, und Peſtalozzi wird geradezu „der ſtärkende Rouſſeau des Volks“ genannt. Wenn nun aber Einer den einfältigen Schluß machte: Da man einen Rouſſeau zum Heros der Humanität macht, und da auf der andern Seite der große Einfluß dieſes Schriftſtellers auf die Revolution eine unläugbare Thatſache iſt, ſo kann man nicht umhin, die Revolution vom Standpunkte der Humanität aus in Schutz zu nehmen. Glauben wir denn, der Nationalconvent habe den Bürger Jean Jacques ohne deutliches Bewußtſein des Warum apotheoſirt und mit ſeinen Schriften Götzendienſt getrieben? Die meiſten Sansculotten, welche hinſichtlich des Erziehungsweſens zur Zeit der Revolution an die Vertreter der großen Nation Anträge ſtellten, beriefen ſich auf Rouſſeau als ihre Auctorität: hätte dieſe Thatſache die Unbeſonnenen, welche in Rouſſeau's Emil die Morgenröthe der Humanität in der Erziehung anbrechen ſehen, nicht aufmerkſam machen ſollen? Schon die conſtituirende Verſammlung (11. Sept. 1791, Talleyrand verfaßte den Bericht) hatte alle franzöſiſchen Mütter auf die „unſterblichen Lehren aufmerkſam gemacht, welche ihnen der Verfaſſer des Emil gegeben.“ Am 15. Brumaire 1794 wurde Rouſſeau vom Nationalconvent eine broncene Statue decretirt; am 25. Germinal deſſelben Jahres (Jahr III. der Republik) wurden ihm die Ehren des Pantheon zukannt. Ein Redner derſelben ehrwürdigen Verſammlung ſagte von ihm, der Verfaſſer des Contrat social habe ſich gewiſſermaßen am

1) Wie ſich bekanntlich J. P. Richter ausdrückt.

Ruhme der Weltſchöpfung betheiligt. Ein Anderer aus ihrer Mitte verlangte, daß auf der Petersinſel im Bielerſee irgendwo die Inſchrift angebracht würde: „Auf dieſer Inſel erwartete der Schatten J. J. Rouſſeau's fünfzehn Jahre hindurch die Gerechtigkeit der Nation.“ Zur Zeit des Directoriums wurde der Antrag geſtellt, einen politiſch-moraliſchen Katechismus für die jungen Bürger zu verfaſſen, der ſeinen Stoff zum Theil auch aus Rouſſeau's Werken nehmen ſollte. Ein gewiſſer Remercier, welcher am 3. Sept. 1796 (17. Fructidor Jahr IV.) dem Rath der Fünfhunderte über den Vorſchlag, Profeſſorate für fremde Sprachen zu errichten, Bericht erſtattete, und zwar in einem dieſen Vorſchlag ablehnenden Sinne, berief ſich zu wiederholtenmalen auf die Auctorität Rouſſeau's. [1]) — Ich glaube Thatſachen genug dafür angeführt zu haben, daß die Revolution Rouſſeau ganz als den Ihrigen anſah und von ihm ſagen konnte: Das iſt Fleiſch von meinem Fleiſche und Bein von meinem Beine. Die Humanität alſo, deren erhabene Idee Rouſſeau der Erziehung zurückgegeben haben ſoll, kann keine andre ſein, als die von der franzöſiſchen Revolution ausgerufen worden iſt. Gibt es einen logiſcheren Schluß als dieſen? — Rouſſeau ſucht in ſeinem Emil das Ideal der reinen ungetrübten Menſchennatur durch Erziehung zu verwirklichen. Worin dieſes Ideal beſtehe, hat Voltaire bekanntlich dahin aufgefaßt, daß er ihm ſchreibt: „Man bekommt bei Ihrem Buche (gemeint iſt das Werk: „sur l'inégalité parmi les

1) Dieſe Thatſachen ſind ſämmtlich gezogen worden aus dem Werke: „le génie de la revolution, considéré dans l'éducation, tom. III. Paris 1818.

hommes“) Luſt, auf allen Vieren zu kriechen — indeſſen ich bin, über 60 Jahre, zu alt dazu, und Sie ſind zu gut dazu; überlaſſen wir alſo dieſe natürliche Art zu gehen Anderen, die es eher werth ſind, als Sie und ich.“ Es iſt die Natur der Wilden, nach der Rouſſeau zielt, jene Natur, die auch ein Epicur durch Einſchärfung des Grundſatzes „πᾶσαν παιδείαν φεῦγε“ zu erhalten hoffte. Sehr gelind drückt ſich darüber Fr. H. Chr. Schwarz aus, wenn er ſagt: „Rouſſeau bewahrte ſich zwar immer einen edlen Sinn für die Einfalt der Natur, aber weniger kannte er ihre Hoheit, und ſo rief er mit ſeiner eindringenden Stimme nicht nur nicht zur hohen, ſondern zur gemeinen Natur zurück.“ K. v. Raumer ſpricht kräftiger, wenn er Rouſſeau's Emil, wie er uns nach ſeiner leiblichen und geiſtigen Ausſtattung im 12ten Jahre geſchildert wird, als ein „franzöſirtes Karaiben- oder karaibiſches Franzoſenkind“ definirt. Dieſes ſtrenge Urtheil iſt inſofern wohlbegründet, als Rouſſeau in mehr als *einem* Punkte ſeiner Erziehungsvorſchriften unter das Niveau der antiken Pädagogik herunterſinkt, was ſchon deßwegen gar nicht anders ſein kann, weil die Alten den Menſchen wenigſtens als ζῶον πολιτικόν auffaſſen, während Rouſſeau nur den „Naturmenſchen“ gelten läßt. Darin jedoch, daß er auf die Abhärtung des Leibes ein ungemeſſenes Gewicht legt, neigt er ganz und gar zum ſpartaniſchen Erziehungsbegriff hin. „**Plus le corps est fort, plus il commande; plus il est faible, plus il obéit**“ — lautet der Grundſatz des Genfer Philoſophen. In ächter Spartiatenweiſe ſpricht er von aller Arzneikunſt verächtlichen Tones, ja gibt ſogar Regeln für die Erziehung, die allen mediciniſchen Grundſätzen Hohn ſprechen, indem er verlangt, daß man den Kindern, auch

wenn ſie erhitzt ſeien, zur Abhärtung Waſſer zu trinken gebe, daß man ſie in dieſem Zuſtande unbedenklich auch auf feuchtem Boden lagern laſſe. Wir fragen, hat Rouſſeau im Intereſſe der Humanität alſo gefaſelt? Müßte nicht ſein hier bezeichneter Grundſatz, conſequent durchgeführt, auf das altheidniſche Kindertödten und Kinderausſetzen hinausführen? Sind ſolche Principien der phyſiſchen Erziehung nicht wahrhaft inhuman? — Rouſſeau legt (an ſich mit allem Rechte) großes Gewicht auf die Bildung der Sinne. „Doch geſchieht es mehr, als wolle er ein Karaibenkind für die „„sciences exactes““ der Franzoſen befähigen oder ein franzöſiſches Kind für die Lebensweiſe eines Wilden. Von Ausbildung des Auges für das Schöne iſt nicht die Rede, wie überhaupt nicht von ſchönen, nur von nützlichen Künſten.“ — In Beziehung auf die geiſtige Bildung müſſen nach Rouſſeau's Grundſatz lange die Naturkenntniſſe die Stelle aller andern vertreten; im fünfzehnten Lebensjahre hat Emil noch keine Spur von geſchichtlichen Kenntniſſen, „weiß Nichts von Metaphyſik (dies kann man ſich gefallen laſſen) und Moral.“ „Was ihm am nützlichſten, das hält er am höchſten und giebt Nichts auf die Meinung... Geſellſchaftliche Tugenden fehlen dem Emil. Er betrachtet ſich ohne Rückſicht auf Andere; es iſt ihm recht, daß Andere nicht an ihn denken. Er macht an Niemanden Anforderungen und glaubt Niemanden Etwas ſchuldig zu ſein. Allein in der Geſellſchaft ſtehend, rechnet er nur auf ſich ſelbſt, und kann es mehr, als Andere ſeines Alters.“ Ich frage, iſt dieſer Emil, der, wie Raumer treffend ſagt, weder nach Gott noch nach den Menſchen fragt, der „im fünfzehnten Jahre noch nicht weiß, ob er eine Seele hat, ja vielleicht im achtzehnten es noch

zu früh erfährt,“ den ſein Hofmeiſter „um Gottes willen vor dem achtzehnten Lebensjahre Nichts von Gott hören läßt“ [1]) — iſt er wirklich ein Ideal der Humanität oder ein Ideal humaner Erziehung? Keines von beiden, muß jeder Unbefangene ſagen.

Wie aber die Menſchheit die Humanität in der Erziehung am wenigſten Rouſſeau zu verdanken hat, ſo auch keinem anderen philanthropiſchen Pädagogen, ſo ſehr er auch ſein eigenes Lob in dieſer Beziehung ausposaunen mag. Zwar gehen alle ächten Philanthropen davon aus, daß gewiſſe ſtrenge Straf- und Zuchtmittel, namentlich körperliche Züchtigungen, aus dem Strafcodex der lieben Jugend zu tilgen ſeien, daß man ſie namentlich nicht anwenden dürfe, um Fortſchritte im Lernen zu erzielen; zwar bringen ſie mit Macht darauf, daß das Lernen den jungen Leuten zum Spiel gemacht und deßwegen namentlich die ſaure Mühe des Auswendiglernens ihnen erſpart werden ſolle; zwar ſuchen ſie Tugend und Religion immer nur von ihrer angenehmen und anziehenden Seite darzuſtellen, und erſtere als das beſte Mittel zum Wohlſein in hausbackener Poeſie zu verherrlichen, letztere durch Ausklügelung eines in ſeiner Art ganz einzigen Cultus zu empfehlen, für welchen die Architektur eines Opernſaales eigentlich noch zu geheimnißvoll wäre; zwar ſind ihre pausbackigen Selbſtanpreiſungen voll von Phraſen, in welchen ſie der ihnen anzuvertrauenden Kinderwelt ein Paradies auf Erden unter ihrem der Ruthe feindlichen Scepter verheißen; zwar ſtellen ſie nichts Geringeres, als eine völlige Wiedergeburt aller irdiſchen Verhältniſſe in Ausſicht, als eine Folge ihres

1) K. v. Raumer, Pädagogik II. S. 226—241.

in heiliger Begeiſterung geſchöpften Planes, durch wahrhaft humane Behandlung die Kinderwelt an ihren Herzen zur Mündigkeit und Reife heranzuziehen: aber es iſt ein blinder Lärm, den ſie gemacht haben; die großen Rollen, die laut Ankündigung hätten geſpielt werden ſollen, mißlangen, den Kindern wurde ſo wenig das verheißene Paradies zu Theil, daß viele das, in deſſen Beſitz ſie waren, in Folge der mit ihnen blindlings vorgenommenen Experimente verloren. Und ſo erweiſen ſich alle die unchriſtlichen Erziehungsweiſen, welche mit ihrer Menſchenfreundlichkeit kokettiren, als trügeriſch.

Es iſt nemlich jedes pädagogiſche Syſtem, welches von der abſoluten Güte und Integrität der menſchlichen Natur ausgeht, in Wahrheit inhuman. Denn indem es den Erzieher in der Auffaſſung des Elementes, mit dem er es zu thun hat, gröblich täuſcht, verleitet es ihn zu einer Reihe von Fehlgriffen, in Folge deren er zum förmlichen Stümper wird. Da wird dem Zöglinge eine Freiheit gelaſſen, welche über die rechten Gränzen weit hinausgeht (vermöge des Grundſatzes der „blos negativen Erziehung“), und die Folge davon iſt, daß er jener Knechtſchaft verfällt, welche die traurigſte von allen genannt werden muß, der Knechtſchaft der eigenen Leidenſchaften. Da wird auf das körperliche Erſtarken ein ungebührlicher Nachdruck gelegt, ſo daß die geiſtigen Intereſſen darunter leiden; es wird nicht bedacht, daß der Leib nicht blos der Stärkung, ſondern auch der Zügelung bedarf, wenn er, um in dem alten Bilde zu ſprechen, ſeinen Reiter, d. h. die Vernunft, nicht abwerfen ſoll. Da wird dem Kinde das, was man von ihm verlangt, erſt durch Raiſonnement als vernünftig erwieſen, es wird angewieſen,

ſich Nichts befehlen zu laſſen, als was es ſelber als vernünftig einſieht, und in Folge davon jede ehrfurchtvolle Scheu vor der Auctorität in ihm erſtickt. So werden dann unruhige Köpfe gebildet, die mit keinem der beſtehenden Verhältniſſe zufrieden, ſich ſelbſt und Anderen zur Qual leben, ja ſogar die geſellſchaftliche Ordnung bedrohen. Der Philanthrop will ſeinen Zöglingen alle Mühe des Lernens erſparen — das „**multa fecitque tulitque puer, sudavit et alsit**“ ſcheint ihm eine Uebertreibung, das „**bonum est homini, si portaverit ab adolescentia jugum**“ hält er für antiquirt. Aber was iſt die Folge? Die Zöglinge werden nichts Tüchtiges lernen; der oberflächliche Firniß von Bildung, den ſie durch ihr Lernſpiel oder ihr ſpielendes Lernen gewonnen, hält vor dem tiefer prüfenden Auge nicht Stand — ſie ſind auch in dieſer Beziehung angeführt. Der Philanthropismus verbannt die Ruthe als ein mit der Würde der menſchlichen Natur ſich ſchlecht vertragendes Strafmittel; indem er aber den durch alle Erfahrung und Vernunft nicht weniger als die Offenbarung erprobten Grundſatz, daß eine ernſte Zucht den Kindern noth thue, verwirft, trägt er die Schuld, daß ſeine Zöglinge als verwöhnte eigenwillige Weſen durch das Leben und ſeine Verhältniſſe oft ärger als mit Ruthen geſchlagen werden. Der Philanthropismus möchte demnach die Menſchheit frei machen, aber ohne Den, der in Wahrheit frei macht, Jeſus Chriſtus: deßwegen ſchlagen alle ſeine Verſuche ins Gegentheil aus. Die alte Erziehung, welcher er Inhumanität vorwirft, behandelte den jungen Menſchen lange als Kind, während er ſeinerſeits auch das Kind als einen Erwachſenen behandelt: ich frage, auf welcher Seite liegt die größere Inhumanität? welche Methode

iſt von beſſeren Folgen für phyſiſche und geiſtige Entwick-lung des Menſchen? War es ein großer Beweis von Humanität etwa, daß die Philanthropen den bekannten merkwürdigen Rath zur möglichſt frühen Einweihung der Kinder in die Geheimniſſe des Geſchlechtlichen gaben und dieſen Rath wirklich ſelbſt in beinahe unglaublicher Weiſe befolgten? Daß ſie alſo mit frevelhafter Hand den Schleier lüfteten, mit welchem die Natur ſo weiſe einen Gegenſtand verhüllt hat, deſſen Kenntniß das Kind kaum mehr Kind ſein läßt? Oder lag darin eine bewunderungswürdige Humanität, der Erziehung durchweg den Ton zu geben, wie wenn das Leben ein Kinderſpiel, ein hüpfender Gang durch eitel blumige Auen wäre, ſo daß die Zöglinge auf Nichts weniger gefaßt ſein konnten, als auf die rauhen Stürme, die jedes Leben ohne Ausnahme durch einander ſchütteln? Und was ſollen wir urtheilen von der Unnatur ſo mancher Experimente, die nach den Angaben der neuen pädagogiſchen Meſſiaſſe mit den Kindern vorgenommen werden ſollten, von jenen Wolke'ſchen „Denklehrzimmern," in denen der Geiſt dreſſirt und in ſpaniſche Stiefel eingeſchnürt werden ſollte, von jenen lächerlichen Dampfapparaten, durch welche bartloſen Knaben die Quinteſſenz der Philoſophie beigebracht werden ſollte, von jenen großartigen Spektakelſtücken, durch welche der im reinen Naturſtande aufgewachſene Fritze endlich auf den Begriff des Allvaters gebracht werden ſollte [1]), von jenen Wort- und Plusmachereien, durch welche den unreifſten Kindern über Alles in der Welt klare und aufgeklärte Begriffe beigebracht werden ſollten, von jenen erbärmlichen Salbadereien,

1) K. v. Raumer, II. S. 257. 283 f.

wodurch der letzte Reſt von Poeſie aus dem jugendlichen Geiſte ausgetilgt werden ſollte, ſo daß Baſedow's Emilie im Spiegel nicht ſich ſelbſt, ſondern nur ihr Bild, auf Gemälden keinen Menſchen, kein Thier, keinen Baum, aber wohl ihre Abbildung ſehen, daß ſie das gekochte Fleiſch mit Knochen von einem Huhn nicht mehr Huhn, die Puppe nicht Kind, den Zahlpfennig nicht einen Dukaten nennen durfte [1])?! O Philanthropen, warum habt ihr doch die Haarbeutel abgeſchafft?! Wie wenig die philanthropiſchen Ideen im Stande ſind, der Erziehung den wahren Geiſt der Humanität einzuflößen, leuchtet am beſten aus den Schickſalen ein, welche das Erziehungsweſen in Frankreich zur Zeit der Revolution hatte. Es iſt bekannt, daß Alles, was damals hinſichtlich der Veränderungen auf dieſem Gebiete beſchloſſen wurde, als im Intereſſe der Philanthropie geſchehen geltend gemacht wurde. Die Erziehung ſollte ein freies Volk ſchaffen, das ſich in Ausübung ſeiner Menſchenrechte mit Würde bewegen könnte. „Die Grundlage des Unterrichts auf allen Stufen," hieß es in dem Berichte Talleyrand's an die conſtituirende Verſammlung (1791) [2]), „wird die Conſtitution bilden. Die Conſtitution muß gelernt werden; es iſt alſo nothwendig, daß die Erklärung der Menſchenrechte künftig Stoff zu einem neuen Catechismus für die Kinderwelt (pour l'enfance) gebe." Es iſt der Vorſchlag beigefügt, in alle Schulen ein Abbild der durch die Conſtitution beſtimmten Regierungsform

1) A. a. O. S. 250.

2) Die ganze Reihe der nun folgenden Thatſachen iſt mit aller Genauigkeit aus dem merkwürdigen Buche geſchöpft: Le génie de la revolution considéré dans l'éducation, vol. III. Paris 1818.

einzuführen. Wird damit nicht der Gipfelpunkt humaner Erziehungsweiſe erreicht ſein? Doch wir wollen in chronologiſcher Reihe die merkwürdigſten Thatſachen verzeichnen, die aus den Revolutionszeiten in pädagogiſcher Hinſicht wichtig ſind. — Wohl den radicalſten Erziehungsplan legte der Atheiſt Condorcet der geſetzgebenden Verſammlung (21. u. 22. April 1791) vor, indem er alle und jede religiöſe Grundlage des öffentlichen Unterrichts ſchlechthin verwarf und an die Stelle des Catechismus einen Inbegriff von moraliſchen, natürlichen und ökonomiſchen Kenntniſſen geſetzt wiſſen wollte. Dagegen „kann man die Kinder mit einigen der ſocialen Functionen, wie mit den Wahlen, mit der Ordnung einer Verſammlung ꝛc. vertraut machen, und alle Sonntage ſoll man eine Conferenz mit ihnen anſtellen über die Conſtitution und die Geſetze.“ Er ſprach für die ſtaatliche Erziehung auch der Mädchen; auch der Gehorſam in den Kriegsſchulen ſollte ſich auf das Raiſonnement gründen. Die Grundlage alles Unterrichts ſollte nach ihm die Phyſik als Radicalmittel gegen allen Aberglauben (Religion) bilden. — Aber was ſagen wir zu der Thätigkeit, welche in Beziehung auf Unterricht und pädagogiſche Fragen der Nationalconvent entwickelte? In der That war es ihm nicht zu viel, ſeine Aufmerkſamkeit zwiſchen die tauſend Maßregeln des Wohlfahrtsausſchuſſes einerſeits und die tauſend Erziehungsplane des Ausſchuſſes für den öffentlichen Unterricht andrerſeits zu theilen. Chenier, Dupont, Lanthenas und Petit waren es, welche (December 1792) die ganze Erziehung revolutioniren wollten. Der Letztere ging ſo weit, Schulen des Republikanismus für die Erziehung der Väter zu verlangen, ehe man

an die der Kinder denke. Rabaut glaubte, daß die Ideen der Freiheit und Gleichheit am beſten durchdringen würden, wenn in dem Nationaltempel, der in jedem Cantonalbezirke ſich erheben ſolle, jeden Sonntag die Municipalbeamten den verſammelten Bürgern eine Lection über die Moral geben würden, die aus den durch den geſetzgebenden Körper gebilligten Büchern gezogen und von dem Abſingen ſolcher Hymnen begleitet wäre, die durch dieſelbe Autorität empfohlen wären. Einen einfachen und kurzen Catechismus, meinte er, ebenfalls vom geſetzgebenden Körper veröffentlicht, müſſe jeder fünfzehnjährige Knabe auswendig wiſſen. Zum Erſatz für ſolche Strenge beantragte er dann zwei Feſte, das der Kinder am erſten Sonntag des Junius und das der Jünglinge am erſten Sonntag des Julius, an welchen für die Ausgezeichneten Belohnungen beſtimmt werden ſollten. Lacanal machte in ſeinem dem Convent vorgelegten Erziehungsplan unter anderem den Vorſchlag, es ſolle eine große Anzahl von Gemeinde- und Nationalfeſten geſchaffen und an ihnen auf eigens dazu in jedem Canton zu errichtenden Theatern geſpielt werden; jedem Erzieher wollte er eine Medaille mit der Inſchrift: Der Erzieher iſt ein zweiter Vater — zuerkannt wiſſen. Michel Lepelletier meinte es beſonders gut mit der lieben Jugend, indem nach ſeinem ebenſo umfaſſenden als einfachen Plane „alle Kinder vom fünften Jahre an bis zum zwölften hinſichtlich der Knaben, bis zum eilften hinſichtlich der Mädchen gemeinſchaftlich auf Staatskoſten unter dem heiligen Geſetze der Gleichheit erzogen werden ſollten“ (J. 1793). Als ſtarrer Verächter der Wiſſenſchaft ſetzte er an ihre Stelle Handarbeit. Die Knaben vorzugsweiſe ſollten im Feldbau geübt werden, auch in

Manufakturen verwendet und auf die Heerſtraßen geführt werden, um da Kieſelſteine zu ſammeln. Um aber ſeinen philanthropiſchen Standpunkt noch deutlicher zu bezeichnen, verlangte er, daß neben die Erziehungshäuſer hin oder in unmittelbarer Vereinigung mit ihnen Spitäler gebaut werden ſollten, in welchen die Kinder abwechslungsweiſe zum Dienſt bei den Greiſen und Kranken zu verwenden ſeien. Dabei war es auch ſein Grundſatz, daß „dem Kinde ja nicht von Religion geſprochen werden ſollte.“ Da nun aber Lepelletier durch das Schwert eines Royaliſten ein tragiſches Ende gefunden, ſo wurde ſein Erziehungsplan als Inſpiration eines Martyrers der Freiheit betrachtet, und Robespierre verherrlichte ihn mit folgenden Worten: „Zugleich mit dem Andenken ſeiner Tugenden hat Michel Lepelletier ſeinem Vaterlande einen Erziehungsplan vermacht, welchen der Genius der Menſchheit ſelbſt entworfen zu haben ſcheint. Indem ihr ihn höret, werdet ihr um ſo ſchmerzlicher die Größe des Verluſtes empfinden, den ihr erlitten, und die Welt wird einen Beweis mehr haben, daß die unverſöhnlichſten Feinde der Könige die zarteſten Freunde der Menſchheit ſind.“ — Auch Danton, Leonhard Bourdon und Robespierre ſprachen für die Erziehung der Kinder in Nationalanſtalten. Ueberhaupt kam man mit den Erziehungsplanen an kein Ende, ſelbſt nicht zu der Zeit, als Tauſende von Geächteten jeden Alters, jeden Standes und Geſchlechtes von allen Winkeln der Republik zuſammengeholt mit ihrem Blute die Schaffote überſchwemmten, und zwei königliche Schlachtopfer in einer Zeit von ſieben Monaten verbluteten. Damals kam eines Tags ſogar eine Deputation von Kindern (jungen Bürgern) in den Convent und verlangte, die Verſammlung

ſolle ſich ohne Zögern der Berathung über die Organiſation des öffentlichen Unterrichts unterziehen, wobei Einer der kleinen Deputirten die Geſchichte des Mucius Skävola herſagte. Bald darauf gab Bouquier ſeine Anſicht über die Nationalerziehung dahin ab, ein Volk, das ſich die Freiheit erobert habe, brauche blos thätige, kräftige und ſtarke Menſchen; die ſchönſten, nützlichſten und einfachſten Schulen aber, in denen die Jugend eine wahrhaft republikaniſche Erziehung erhalte, ſeien die öffentlichen Sitzungen der Departemente, Diſtrikte, Municipalitäten, Tribunale, überhaupt die nationalen Verſammlungen. — Am 18. Brumaire des Jahres II. der Republik wurde beſchloſſen, daß die Waiſen der Vaterlandsvertheidiger in die Geſellſchaft der „jungen Franzoſen“ aufgenommen werden ſollten, um hier bis zur definitiven Organiſation des öffentlichen Unterrichts proviſoriſch erzogen zu werden; am 19ten deſſelben Monats, daß die Kinder, deren Aeltern die Confiscation ihrer Güter getroffen hätte, in die für verlaſſene Kinder beſtimmten Hoſpitien aufgenommen werden ſollten. Am 28. Nivoſe legten die jungen Zöglinge des Vaterlandes von den Sectionen **des Arcis** und **de la Réunion** in den Schooß der Nationalverſammlung die Frucht einer Sammlung nieder, welche ſie der Feier eines Feſtes zu Ehren Lepelletier's beſtimmten, den ſie ſtatt des heil. Nicolaus als Patron gewählt hatten!! Am 8. Pluvioſe des Jahres **III.** drang Barrère auf einen Beſchluß, daß zu den Bretonen, Basken, Deutſchen (d. h. Elſäſſern) und Corſen Leute geſchickt werden müßten, um ſie die franzöſiſche Sprache und die Erklärung der Menſchenrechte zu lehren.

Am 9. Pluvioſe (J. III.) wurde die Abfaſſung von

Elementarbüchern beſchloſſen, durch welche ſich die nationale Erziehung der werdenden Generation bemächtigen ſollte; in einem derſelben ſollten „den Müttern die Regeln des vernünftigen Verhaltens für die Zeit der Schwangerſchaft, der Wochen, des Säugens ꝛc. angegeben ſein.“ Am 30. Ventoſe (J. III.) boten die von allen Theilen der Republik berufenen Zöglinge, welchen das Erlernen der Salpeterfabrikation oblag, der Nationalverſammlung die Erſtlinge ihrer Arbeiten an, legten alſo auf den Altar des Vaterlandes Canonen, Salpeter und Pulver, Alles von ihnen ſelbſt gefertigt. Am 13. Prairial (J. III.) erſtattete Barrère im Namen des Wohlfahrtsausſchuſſes Bericht über die Errichtung einer Kriegsſchule, die „école de Mars“ genannt werden ſolle. Darein ſollten ſechs junge Bürger im Alter zwiſchen 16 und 17 Jahren aus jedem Diſtrikt der Republik, ausgewählt aus den ſtärkſten und talentvollſten Kindern der Sansculottes, aufgenommen werden. Am 16. Meſſidor (J. III.) ſtellte der Maire von Paris dem Convent die Zöglinge der Marsſchule vor mit der Bemerkung, es ſeien dies jungfräuliche Seelen, die mit den Laſtern des Deſpotismus noch in keinerlei Berührung gekommen ſeien, denen man daher den Abſcheu vor dem Königthum mit Leichtigkeit werde einflößen können. Es werde genügen, ſie von einer ungerechten Handlung abzuhalten, wenn man ihnen ſage: ein König würde deßgleichen thun! — Auf den 1. Thermidor (J. III.) war ein Feſt ganz eigener Art angekündigt, die Apotheoſe Barra's und Viala's, zweier Republikaner, die in zartem Knabenalter im Kampfe mit Royaliſten gefallen waren und mit ihren Leichen den Republikanern den Weg zum Siege gebahnt hatten. Nicht leicht bietet ein Feſt ſo unerhörte Theatercoups

als das genannte, wie es im Programme beſchrieben iſt [1]). Doch iſt es, wie es ſcheint, wegen der dazwiſchen gekommenen Exekution Robespierre's, die alle Aufmerkſamkeit verſchlang, nicht zur Ausführung gekommen. —

So viel aber auch ſchon bis zu dieſer Zeit über Erziehung und Unterricht perorirt worden war, ſo ging doch die Sache ſelbſt den Krebsgang, ſo daß Fourcroy am 14. Fructidor des Jahres III. der Republik laut erklärte, es ſei nichts dringender, als die Unterrichtsfrage, da man in Frankreich weder leſen noch ſchreiben könne und ſelbſt in den Sitzungen des „Nationalconvents“ Fehler gegen die Orthographie begehe. Der Nationalconvent hatte ganz das Schickſal wie die Architekten von Babel: ſie verſtanden einander ſelber nimmer, und es iſt ſehr ergötzlich zu leſen, wie ſie zwar nie müde wurden, ſich Erziehungsvorſchläge vortragen zu laſſen, in der Verlegenheit aber eine Entſcheidung zu faſſen allemal die Vertagung der obſchwebenden Frage beſchloſſen, Alles im Intereſſe des Philanthropismus, den ſie ohne Unterlaß im Munde führten. Ein Mitglied des Convents nannte einmal treffend die Einrichtung der ſogenannten Normalſchule „den organiſirten Charlatanismus.“ Uebrigens nicht blos den Charakter der Charlatanerie hatten die philanthropiſch-pädagogiſchen Beſtrebungen der Jakobiner; ſie waren im höchſten Grade heuchleriſch, ſofern man, um ſie ganz zu würdigen, an ihre Seite die zahlloſen Todesurtheile ſetzen muß, auf welche jene Unmenſchen von ihren menſchenfreundlichen Räuſchen mit aller Leichtigkeit übergingen. Doch brachte der Convent noch in ſeinem letzten Jahre das Geſetz vom

1) Le génie de la revolution etc. tom. II. 118 ff.

3. Brumaire über das Unterrichtsweſen zu Ende, worin als Unterrichtsgegenſtände für die Primairſchulen beſtimmt waren: Leſen, Schreiben, Rechnen und die Elemente der republikaniſchen Moral. Auch erklärte er „das Feſt der Jugend,“ am 10. Germinal zu feiern, als ein Nationalfeſt. — Es erſchienen nun die Zeiten des geſetzgebenden Körpers und des Direktoriums, in welchen man übrigens mehr befliſſen war, die Beſchlüſſe des Convents auszuführen, als neue Plane auszuhecken. Doch fehlte es auch hier nicht an Kundgebungen, welche das Streben der Republik nach der Humaniſirung des Erziehungsweſens beurkundeten. „Die Anatomie und Phyſiologie,“ ſprach ſich ein gewiſſer Chaptal in einer am 1. Brumaire des Jahres V. über die mediciniſchen Schulen (**écoles de santé**) gehaltenen Rede aus, „müſſen die Baſis der menſchlichen Erziehung bilden... Die Aehnlichkeit unſres Baues mit dem der meiſten Naturweſen weist uns hinlänglich unſern Platz an, und lehrt uns, was wir von jenen vermeintlichen Vorzügen zu denken haben, mit welchen der Wahnwitz eines unwiſſenden Hochmuthes das menſchliche Geſchlecht ausgeſtattet hat.“ Dieſem Grundſatz ſcheint in den republikaniſchen Schulen vielfach gehuldigt worden zu ſein, und wenigſtens im Zuſammenhange damit ſteht jene übermäßige Begünſtigung der mathematiſchen und phyſikaliſchen Wiſſenſchaften, welche ſich durch die ganze Revolutionszeit durchzieht und dem zarteren Jugendalter ſo wenig conform (alſo auch ſo wenig human) iſt. Der Ernſt übrigens, welcher in den revolutionären Schulen herrſchte, namentlich in den Centralſchulen, entſprach ganz dem Weſen der Philanthropie. Man konnte den Curs beſuchen oder auch nicht, zum Anfang oder in

der Mitte oder zum Ende kommen, je nachdem man ſich aufgelegt fand. Wie es keine Strafe für den Faulen gab, ſo auch keine Belohnung für den Fleißigen. Aller Unterſchied des Ranges, Alters oder Verdienſtes war durchaus verbannt. Der Unwiſſende fand hier Platz an der Seite des Gelehrten, der Knabe von fünfzehn Jahren neben dem jungen Manne von dreißig, der fleißige Schüler neben dem Taugenichts. Doch hatten die Centralſchulen immer noch das Gute, daß ſie auch außer dem Papier exiſtirten, während die Primärſchulen, nachdem ſie etliche fünfmal beſchloſſen worden waren, nach dem lauten und unumwundenen Zeugniſſe eines Mitgliedes des Rathes der Fünfhunderte blos in den Dekreten exiſtirten, ſo daß alſo das ſouveraine Volk weder leſen noch ſchreiben lernen konnte. Das war alſo die Frucht davon, daß die Schulmeiſter in „Primärerzieher" verwandelt und als Staatsbeamte (**fonctionnaires publics**) erklärt worden waren, daß Condorcet laut das Ehrfurchtgebietende ihrer Functionen verkündigt, daß Lacanal ihnen Medaillen mit der Inſchrift: Der Erzieher iſt ein zweiter Vater — zuerkannt hatte, daß fünf Repräſentanten in die Departemente geſchickt worden waren, um die Republik von der ſchleunigen Ausführung des Geſetzes vom 27. Brumaire zu verſichern: „die Revolution hat," wie ſich Bonnaire (vom geſetzgebenden Körper) ausdrückte, „die Unwiſſenden in einer Nacht gelaſſen, die tiefer als je ſie deckt." Doch wußten ſich zur Zeit des geſetzgebenden Körpers ſchon durch das tolle Geſchrei der Ohnehoſen hindurch einige ſchüchterne Stimmen geltend zu machen, welche das Gute wollten. Die Mehrzahl der Volksrepräſentanten jedoch war noch vom revolutionären Schwindel eingenommen. Weil jedoch ganz Frankreich

Frankreich die Erziehung ohne alle religiöſe Grundlage nicht mehr goutirte, ſo wurde jetzt von Vielen die Idee der Fundamentalreligion angeregt, welche jeden ſpeciellen Cult ein= wie ausſchlöſſe. Daneben wurden immer neue Vorſchläge zur würdigen Feier des Decaditages gemacht. „Sorgfältige und periodiſche Belehrungen über die hauptſächlichſten Erſcheinungen der Jahreszeiten und der Natur, ſowie der Kunſterzeugniſſe, die durch das Nationalinſtitut veröffentlichten neuen Entdeckungen, der Bericht über die Triumphe unſerer Helden, Geſänge zu ihrem Lobe, moraliſche oder religiöſe Hymnen mit der einfachen und rührenden Beziehung auf ein höchſtes Weſen, welches Verbrechen und gehäſſige Leidenſchaften ſtraft, dagegen Wohlthun und Tugend belohnt, Geſang, Wettlauf, vielleicht auch der Ringkampf, Fechten, Uebungen mit Schleuder, Bogen und Büchſe, der Tanz endlich, welcher die Geſchlechter einander näher bringt, — dies die verſchiedenartigſten Mittel (den Decaditag der Nation theuer zu machen), deren Erfolg nicht zweifelhaft ſein kann" (Rede Piſon=Degaland's am 24. Vendémiaire des Jahres V.). — Unter dem Conſulate Napoleon's waren es Chaptal und Fourcroy (zwei ſehr geſchickte Chemiker), zuletzt Lucian Buonaparte, welche Frankreich die letzten Erziehungspläne gaben. Damals wurde das „franzöſiſche Prytaneum" errichtet, eine Erziehungsanſtalt, deren Geiſt durch folgende Thatſache deutlich charakteriſirt wird. Einige Zöglinge derſelben wollten, der Orgien ihrer Kameraden überdrüſſig geworden, ſich edleren Vergnügungen hingeben und wählten hiezu das Theater. Alsbald wurde eines errichtet; die weiblichen Rollen wurden von verkleideten Knaben geſpielt, und dieſe Ergötzung wurde die einzige

Beſchäftigung eines Theils der Zöglinge. Aber dieſe feinere Art ſich zu verderben gefiel den Pflegekindern Robespierre's und Marat's nicht; ſie duldeten an ihren Kameraden keine Beſchäftigung, welche ſie an gewiſſe Formen der Höflichkeit erinnern und von den revolutionären Formen abbringen könnte. Das Theater wurde geſtürzt, und man behandelte diejenigen, welche ſich damit ergötzt hatten, als Ariſtokraten. — Es wurden allmälig wieder die alten Collegien aufgerichtet; aber ihre Organiſation war eine ſo militäriſche, daß von einer beſondern Humanität in der Erziehung ſchon darum keine Rede ſein konnte. Die Zöglinge waren in Compagnien eingetheilt, beſtehend aus einem Sergenten, drei Corporälen und einundzwanzig Füſilieren. Zwei Tage in jeder Decade wurden zu ihrer ſoldatiſchen Bildung verwendet. Am Ende des Jahres fand anſtatt jener friedlichen Uebungen, welche ſonſt den Studien die Krone aufgeſetzt hatten, eine öffentliche Waffenübung ſtatt, wobei die Zöglinge durch die Regelmäßigkeit der Evolutionen glänzten. Etwas ſpäter wurden durch Fourcroy's Bemühung die Lyceen aufgerichtet, Anſtalten, in denen kalter Unglaube den äußern Religionsübungen wie einexercirten Bewegungen ſich unterwarf und das militäriſche Commando dem tiefen Sittenverderbniß einen Schein von Regelmäßigkeit gab, in welchen jede Spur von kindlicher Unbefangenheit und Unſchuld entſchwunden war und einem ungemeſſenen Ehrgeize Platz gemacht hatte, der nur von Marſchallswürden und militäriſchen Orden träumte. Von den Specialſchulen, welche ebenfalls durch Fourcroy organiſirt wurden, entwirft ein gewiſſer Blin in der Sitzung des Rathes der Fünfhunderte vom 24. Meſſidor des Jahres VI. folgendes Gemälde: „Beinahe alle Profeſſoren, bekannt

durch ihre Talente, ihren Patriotismus, ihre ſanfte Philanthropie (leur douce philanthropie) würden hinſichtlich des Unterrichts große Hülfsmittel darbieten, aber eine große Zahl von Zöglingen wird ihren Studien entriſſen, um knechtiſchen Arbeiten geopfert zu werden; mehrere derſelben müſſen das Vieh hüten, andere werden als Frohnknechte zu Dienſten im Hauſe, zu den niedrigſten Verrichtungen verwendet, man erniedrigt ſie, man erſtickt in ihren jungen Herzen das Gefühl ihrer Würde, man ſcheint ſie für die Sklaverei und nicht für die Freiheit zu erziehen.“ — Unter dem Kaiſerreiche wurden allerdings alle Unterrichts- und Erziehungsanſtalten, vorab der Mittel- und Gipfelpunkt derſelben, die Univerſität, ſtreng und nach Einem Schnitt organiſirt, aber es nagte ein verborgener Wurm an ihnen, der der Gottloſigkeit, deſſen verheerender Thätigkeit auch die Ordonnanzen unter der Reſtauration nur ſchwachen Einhalt zu thun vermochten. Die kaiſerlichen Lyceen bildeten Zöglinge heran, welche aus dem Politiſiren ihr einziges Geſchäft machten; man wollte aus ihnen zur Unzeit Männer machen, von Thatendurſt entflammt und von der Glorie der großen Nation berauſcht: das rächte ſich, und das Verderbniß ihrer Sitten war beinahe allgemein. Selbſtmorde waren in dieſen Anſtalten keine Seltenheit. Die Behandlung in denſelben beruhte meiſt auf der ſchmutzigſten Gewinnſucht der Vorſteher. Daß unter der Reſtauration die Uniform der Zöglinge in einen Frack verwandelt wurde und an die Stelle des Tambours die Glocke kam, änderte im Weſentlichen nicht das Geringſte.

Der Kürze wegen habe ich bei vielen der angeführten Thatſachen, wo es nothwendiger hätte ſcheinen können,

ihren Zuſammenhang mit dem Satze, den ich beweiſen will, nicht deutlicher angezeigt; überall aber wird ſich bei mehr als oberflächlicher Betrachtung derſelben ein ſolcher auffinden laſſen. Alles, was die Revolution in Frankreich für Erziehung und Unterricht gethan oder vielmehr beſchloſſen hat, iſt vom Standpunkte der **Philanthropie** aus geſchehen, laut den oftmaligen Erklärungen der handelnden Perſonen, angeſehen die Auctoritäten, auf welche man ſich von Anfang bis zu Ende berufen (noch in den letzten Zeiten der Republik nannte Darn, geheimer Rath des erſten Conſuls, den Philoſophen von Genf „den Wohlthäter der Kindheit"), angeſehen den marktſchreieriſchen Ton, in welchem die unzähligen Vorſchläge hinſichtlich der Erziehung und des Unterrichts gemacht wurden, angeſehen die Maus von Erfolg, welche der kreiſende Berg geboren, angeſehen die großartige Verkennung der kindlichen Natur, die einzig mit Moral gefüttert und mit republikaniſchen Ideen groß gezogen, die durch den Haß des Königthums zur Mannesreife befördert werden ſollte. Statt aber einen Funken von ächter Humanität in den revolutionären Erziehungsplanen zu finden, kann der wahre Menſchenfreund nur einen Ausbund von Grauſamkeit gegen jenes Alter erkennen, in welchem nie ohne ſchweres Verbrechen die Milch der frommen Denkungsart in Drachengift verwandelt wird. Das geht über Mamelukenerziehung, Kindern und unreifen Knaben Sansculottenideen (im Convent wurden ſie „das Brod der Vernunft" genannt) einzuimpfen.

Ob nun aber, möchte Jemand fragen, die Humanität in den Schulen und in der Erziehung nicht endlich jenen Männern zu verdanken ſei, welche von der Humanität oder wenigſtens von den **Humanoria** den Namen

tragen? Was die Humaniſten betrifft, ſo ſtanden und ſtehen ſie entweder auf chriſtlichem Boden, anerkennen alſo am Antiken nur die vollendete Form, für deren Schönheit ſie die jungen Leute zu begeiſtern ſuchen; und dann üben und lehren ſie jene Humanität, welche als die wahre im Schooß der Kirche immer in Ehren gehalten worden iſt. Oder ſie gehen in der Bewunderung ſo weit, daß ſie mit der Form auch den Inhalt, das Weſen mit in den Kauf nehmen und die „exemplaria Graeca“ als die ächte Fundgrube alles Wiſſens ausgeben, alſo Plato und Ariſtoteles über das Evangelium hinaufſetzen, wie ſchon oft genug geſchehen, und dann — bringen ſie die Jugend um den Segen, der ihr in Chriſtus geworden, behandeln ſie alſo nicht human, ſondern eher grauſam. Da wird ſie zu antiker Ruhmſucht herangebildet und haſcht nach einem Schatten, über den das chriſtliche Gemüth erhaben ſteht; da wird ſie angefeuert, nach jenen glänzenden Tugenden zu ſtreben, die, ohne Gott und ohne Beziehung auf ihn, allerdings nur gleißende Laſter ſind; da wird ihre Phantaſie durch das Bild ſolcher Männer in Brand geſetzt, welche durch ungemeſſenen Ehrgeiz die Geißeln der Nationen geworden ſind; da lernt ſie ſtaunend ſich beugen vor der alten auf Bruderblut gegründeten und durch Bruderblut feſtgekitteten Roma, alſo auch verachtend ſich erheben über das neue durch die Demuth des Martyriums aufgebaute und durch das Geſetz der Liebe befeſtigte Rom; da lernt ſie als Ideal anſtaunen jenen verbiſſenen Zorn, der den Stoiker knirſchend im Titanenkampfe gegen ein ehernes Fatum untergehen läßt; da lernt ſie Lorbeeren winden den Hochgeprieſenen, welche von äußerer und innerer Noth umringt den Faden des eigenen Lebens mit entſchloſſener

Fauſt abgeſchnitten haben. So ſinken dann Unſchuld, Herzensreinheit, Demuth und Glaubensfreudigkeit vom Reif des Paganismus dahingerafft unter der Hand des Erziehers: hat er die Zöglinge etwa human behandelt?

Mühſelig und beladen iſt die Kinderwelt unter jeder Erziehung, die von Chriſtus und der Kirche Nichts wiſſen will; erquickt werden, d. h. das Glück einer humanen Erziehung genießen kann ſie nur auf chriſtlichem, auf kirchlichem Boden. Und dieſe Erquickung, dieſe humane Erziehung iſt ihr auch laut der Erfahrung wirklich in der Kirche zu Theil geworden. Man urtheile z. B. unbefangen über einen Unterrichts- und Erziehungsplan, der folgende Anforderungen ſtellt. Zur Grundlage ſeines Werkes mache der Erzieher die religiöſe Bildung (nicht blos den religiöſen Unterricht) der Kinder. „**Feratur ejus peculiaris intentio tam in lectionibus, cum se occasio obtulerit, quam extra eas ad teneras adolescentium mentes obsequio et amori Dei ac virtutum, quibus oportet ei placere, praeparandas.**“ Es ſei ſein hauptſächlichſtes Beſtreben, ſie nicht blos in den Kenntniſſen weiterzubringen, ſondern zu guten Chriſten zu machen in Glauben und Leben. Dazu ſoll er die Mittel, welche die Religion darbietet, fleißig benützen: „**Hortetur discipulos potissimum ad orandum Deum quotidie, ad excutiendam conscientiam vespere, ad sacramenta poenitentiae et Eucharistiae frequenter ac rite obeunda, ad virtutes denique colendas christiano homine dignas.**“ Hinſichtlich der Disciplin, welche die Zöglinge zu beobachten haben, werden wenige einfache und leicht behältliche Regeln aufgeſtellt, auf deren genaue Beobachtung der Lehrer zu dringen

hat, wobei ihm übrigens aus Herz gelegt wird, daß er Gehorſam leichter durch Anregung der Ausſicht auf Auszeichnung und Belohnung und durch Furcht vor der Schande, als durch Schläge erzielen werde. Leidenſchaftlicher Hitze im Strafen, ſowie übertriebener Schärfe im Inquiriren ſoll er ſich enthalten. Er erinnere ſich, daß in gewiſſen Fällen das Ueberſehen kleiner Nachläſſigkeiten ſo viel heißt als großen Verirrungen zuvorkommen. „**Dissimulet potius cum potest sine cujusquam damno.**“ Die Sanftmuth zieht an und der Zwang ſtößt zurück; deßwegen ſoll er nur, nachdem alle Mittel der erſtern erſchöpft ſind, zum zweiten ſchreiten. Nie ſoll ſeine Zunge das Organ der Invective gegen einen Schüler werden, kein eigentlich kränkendes oder verletzendes Wort komme über ſeine Lippen; keinen Schüler nenne er anders als mit ſeinem rechten Namen. Um ſeiner Auctorität in einzelnen Fällen noch mehr Gewicht zu geben, verſtärke er ſie durch die der Aeltern, indem er mit ihnen über die zum Gelingen des Erziehungswerkes dienlichen Maßregeln Berathung pflege. Ein oft anzuwendendes Strafmittel ſei die Aufgabe eines außerordentlichen Penſums, namentlich wenn die Faulheit gezüchtigt werden ſoll. Uebrigens ſoll der Lehrer keinen Unterſchied unter den Kindern machen und für den Fortſchritt der Armen wie für den der Reichen beſorgt ſein. Jedem ſoll er ſeine Sorgfalt im Beſondern widmen, Keinen geringſchätzen. Wie er mit ſolchen Widerſpenſtigen zu verfahren habe, bei denen kein Mittel weder der Güte noch des Ernſtes fruchten will, iſt ihm in folgender Regel angegeben: „**Cum nec verba nec correctoris officium satis esset et in aliquo emendatio non speraretur aliisque esse offendiculo videretur,**

praestat a scholis eum removere quam, ubi parum ipse proficit et aliis nocet, retinere ... Quamvis quoad ejus fieri poterit, in spiritu lenitatis, pace et caritate cum omnibus conservata sit agendum" (eine für den gegebenen Fall viel humanere Maßregel, als die, junge Leute, die **invita Minerva** ſtudiren oder verdorben ſind, Jahre lang durch die Gymnaſien nachzuſchleppen, ſich ſelbſt und Anderen zur Plage. Es iſt die größte Wohlthat für die Kirche, wenn insbeſondere die zum Studium der Theologie ſich meldenden Jünglinge, ja ſchon die Knaben, ſtrenge geſichtet werden). Weil aber dem Erzieher Alles daran gelegen ſein muß, den in dem angebornen Ehrgefühle des Menſchen gelegenen Antrieb zu allem Guten recht zu benützen, ſo macht unſer Lehr- und Erziehungsplan dem Lehrer zur Pflicht: „**honesta aemulatio, quae magnum ad studia incitamentum est, foveatur.**" Zu dieſem Zwecke ſollen verſchiedene Auszeichnungen den fleißigſten und geſchickteſten Schülern zu Theil werden, z. B. gewiſſe kleine Ehrenämter und Rangordnungen. Die Schule ſolle etwa in zwei Theile eingetheilt werden, von denen ein jeder ſeine Behörden habe, die einander gegenüberſtehen, und jeder Schüler ſolle in der gegenüberſtehenden Partei einen Rivalen haben (Maßregeln, die mir bei ſonſtiger guter Disciplin in der Schule nichts Gefährliches darzubieten ſcheinen und vielleicht eine treffliche Vorübung für das Leben ſind, wo im Grund oft nicht viel wichtigere Auszeichnungen unter den Menſchen herrſchen, aber nur mit dem Unterſchied, daß ſie den Männern oft durch Zufall und nach Gunſt, den Kindern gemeiniglich nach Verdienſt geſpendet werden). Es ſollen alle möglichen Uebungen ſtattfinden, welche den Wetteifer

rege machen: „Concertatio, quae vel magistro interrogante aemulisque corrigentibus vel ipsis invicem inter se aemulis percunctantibus fieri solet, magni facienda, et quoties tempus patitur, usurpanda, ut honesta aemulatio, quae magnum ad studium incitamentum est, foveatur.“ Prämien für die Guten ſollen nicht geſpart werden. Durch Veranſtaltung vieler außerordentlicher Uebungen ſoll der tödtlichſte Feind der Pflicht, die Einförmigkeit und Langeweile, entfernt werden. Auf den Umgang der jungen Leute iſt alle Achtſamkeit zu verwenden; ſchädliche und verderbliche Bücher ſollen ihnen fremd bleiben. Das Theater ſoll den Zöglingen verboten ſein. Auf Eingezogenheit, Sittſamkeit und Auſtand in dem äußern Benehmen, in der ganzen Haltung, im Sprechen, in den Gebärden ꝛc. ſoll der Lehrer mit aller Sorgſichkeit achten. Damit er aber den erhabenen Zweck ſeines Amtes um ſo ſicherer erreiche, ſoll er ſich als Vater ſeinen Untergebenen erweiſen. „*Sublevet tenuiores, aegrotos invisat, protegat destitutos; seduli patris ac piae matris viscera in omnes expromat, praesertim in advenas et egentes*“ (iſt das nicht ächte Humanität?) Jeden Zögling ſoll er nach ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit kennen. Bei aller Genauigkeit in ſeinem Dienſte aber ſei er nie mürriſch, und wenn er an einem Schüler eine Arbeit nicht loben kann, ſo laſſe er doch den guten Willen gelten. „Laudet conatum, ubi rem non potest.“ Alle guten Keime im Zöglinge ſoll er mütterlich pflegen, das Fehlende ergänzen und das Fehlerhafte verbeſſern. Damit er aber in ſo wichtiger Sache keinen Fehltritt thue, gehe er vor dem Handeln mit Gott und ſich zu Rathe. „Nihil praecipiti ductus animi aestuantis

impetu aggrediatur, omnia secum et cum ipso prius Deo mature deliberet" [1]).

Das ſind nun aber Grundzüge eines Erziehungsplanes, der ganz und gar durch das katholiſche Princip inſpirirt iſt; der ſich den Zweck geſetzt hat, Alles zu thun, was ſich durch Erziehung thun läßt, um gegen die Häreſie ein Bollwerk aufzurichten; der dem determinirteſten katholiſchen Orden angehört, jenem Orden, auf den gegenwärtig allgemeine Hetzjagd angeſtellt wird, ſo daß man billig Anſtand nehmen muß, ihn zu nennen, um nicht alle guten Eindrücke, welche die im Obigen ausgezogenen Grundſätze deſſelben etwa rege gemacht haben könnten, im Nu wieder auszutilgen. Aber das iſt und bleibt wahr, was auch immer dagegen eingewendet werden möge: humanere Grundſätze hinſichtlich der Weiſe, wie die Jugend behandelt werden ſoll, laſſen ſich ein- und für allemal nicht aufſtellen.

Zu einem weitern Beweiſe, daß die katholiſche Kirche von keiner Seite her einer Erinnerung je bedurfte, welch humane Behandlung man der Jugend angedeihen laſſen ſolle, mögen die alten Ritualien der verſchiedenſten Diöceſen dienen, indem ſie gewöhnlich einen eignen Titel „**de instructione docendi catechismi**" enthalten. Durchgängig dringen ſie auf eine wahrhaft liberale und humane Behandlung der Kinder: „Erſtlich und vor allen Dingen," ſagt in dieſer Inſtruktion ein Augsburger Ritual vom Jahr **1656**, „will einem Catechiſten vonnöthen ſein, daß er gleichſamb ein mütterliches Herz an ſich nehme und nit anders gedenke, dann dieſe Kinder, die er in dem Catechismo

---

1) Vorſtehende Erziehungsgrundſätze ſind genommen aus der „*Regula societatis Jesu.*"

unterrichten werd, die ſeind ihme von Chriſto dem Herrn ſelbſt an ſeiner Statt zu underweiſen befohlen, welcher ſie in dem Evangelio ſo freundlich hat heiſſen zu ſich kommen, ihnen das Himmelreich zugeſagt, die Händ auf ſie gelegt und mit großer Lieb umfangen ... Solle derowegen ſolche Kinder in ſeinem Herzen alle mit einander mit gleicher Liebe in Chriſto umbfangen, wie auch der hl. Paulus ſeine Galater umbfangen, die er aus herzlicher Liebe **filiolos** geheißen ... Welche Lieb, wann ſie da iſt, wird auch die Demuth und Geduld nicht mangeln, welche von der Liebe herrühren ... Dieſe Demuth und Geduld ſoll ein Catechiſta nicht nur innerlich in dem Gemüthe tragen, ſondern auch äußerlich, in dem Reden und Converſiren mit den Kindern erzeigen, gleichſamb mit den Kindern ein Kind werden, ihr Natur, **mores** und **proprietates** an ſich nehmen, ein ſchlechte, gerechte, einfältige und langſame Red bei ihnen führen, damit ſie durch ſolche Gleichförmigkeit deſto beſſer gegen ihme animirt und geſinnet, und was von ihme geſagt, leichter verſtehen und behalten mögen." Als Regeln für das Ausfragen der Kinder ſind angegeben: „Damit die Kinder in den Antworten deſto beherzter ſeien, ſoll er, welche wohl beſtehen, loben, die aber übel beſtehen, nit rauh oder mit harten Worten anfahren, ſondern ihnen ein Herz machen, ſie entſchuldigen und tröſten, ſie werden's nemlich auf nächſten Catechismo beſſer lernen. Item wann ſie in dem Antworten irre werden, ſie tröſten, ihnen helfen und mit freundlichen Worten ihnen aufmuntern und ein Herz machen ... Damit die Kinder deſto mehr aufgemuntert und zu größerem Fleiß angetrieben werden, ſoll er zuweilen etliche **munuscula** austheilen, denen ſo fleißig ſein und wohl beſtehen, als deren ſind

allerlei kleine Bildlein, gemalte Brieflein, wie auch kleine Büchlein." Wird die katholiſche Kirche demjenigen, welcher Anderes als den Catechismus lehrt, andere Grundſätze hinſichtlich der Behandlung der Jugend einflößen?

Es iſt alſo, um das einfache Reſultat zu ziehen, ein verderblicher Irrthum, die humane Behandlung der Jugend in Unterricht und Erziehung von einer andern Quelle als von Chriſto und der Kirche ableiten zu wollen. Weder die Reformatoren, noch die Philanthropen, noch die Humaniſten, noch irgend ſonſt Jemanden unter der Sonne dürfen wir als die wahren „Wohlthäter der Kindheit" begrüßen. „Wenn alsdann Jemand zu euch ſagt: ſiehe! hier iſt Chriſtus oder dort, ſo glaubet es nicht!"

Maſt.

2.

Die chriſtliche Geſchichtsbetrachtung.

Alle die, welche eine Anſchauung von der Geſchichte ſich gebildet haben, kommen in gewiſſen oberſten Grundſätzen zuſammen, gehen aber bei ihrer Durchführung ins Einzelne weit auseinander. Alle, oder doch beinahe alle behaupten, daß durch das Geſchlecht der Menſchen eine gemeinſchaftliche Kraft hindurchgehe, welche alle Völker zur Einheit, zu dem Streben nach dem gleichen Ziele verbinde. Ohne dieſe gemeinſame Kraft gäbe es, ſagen ſie, wohl Geſchichten der Staaten und Völker, aber keine Geſchichte des Menſchen. Sie behaupten ferner, daß in dem Verlaufe der Zeiten, in dem Fortſchritte der Jahrhunderte, auch ein innerer Verlauf, ein Fortſchritt der Entwicklung des Menſchen ſtattgefunden habe, und ſtattfinde; daß im Ganzen und Großen die ſpätern Geſchlechter auf einer höhern Stufe der Bildung ſtehen, als die frühern. Im Falle des Gegentheils, ſagen ſie, gäbe es keine Geſchichte; denn dieſe ſei weſentlich Entwicklung — ſondern höchſtens eine Naturgeſchichte der Menſchen. Sie behaupten weiter, daß über den höchſten Gegenſätzen und tiefſten Spaltungen, in denen die Alter und Geſchlechter der Geſchichte auseinander gehen, eine Macht der Einheit und Einigung ſchwebe, welche über die Gegenſätze ſich herabneigend ſie an ihren

Enden umſchlinge, und die Tiefen der Spaltungen aus- fülle. Im Gegentheile, ſagen ſie, würde die Geſchichte in einzelne Bruchſtücke und Trümmerhaufen ſich auf- und auseinanderlöſen, die in allen Jahrhunderten nie zu einem Baue ſich zuſammenfügen würden. Sie behaupten ſodann, daß, ſoweit die Geſchichte, ſoweit die beglaubigte Erinne- rung der Geſchlechter in die Vergangenheit zurückreicht, nie ein vollendeter Zuſtand weder ein Volk, noch die Völ- ker beglückt, und ſie des Strebens, Sehnens und Hoffens auf Beſſerung und Vollendung überhoben hätte. Sie glauben, oder vielmehr ſie ſehen, daß auch heute noch das Ziel nicht errungen, die den Völkern eröffnete Laufbahn von ihnen nicht durchmeſſen ſei. Im Gegentheile, ſagen ſie, hätte es keiner Geſchichte beburft, oder ſie würde auf- hören. Sie alle glauben, daß in Auflöſung und Unter- gang ſich das Geſchlecht nicht begraben werde, wenn auch manche Zeit trüb und hoffnungslos; wenn auch alle Hilfe und Rettung unmöglich ſcheine, daß der Menſch dennoch an der Menſchheit nicht verzagen dürfe. Wenn ſich Reiche auflöſen, und Völker verſchwinden von dem Schauplatze der Erde, wenn die Macht der Zerſtörung durch die Län- der ſchreite, und alles Beſtehende in Trümmer lege, wenn ſie ſelbſt die Felſen, auf denen der Bau der Geſellſchaft ſeit Jahrtauſenden ruhe, brechen und zermalmen würde, daß dennoch der Menſch die beſſere Zukunft der Menſch- heit in ſeiner Seele tragen müſſe. Sie halten feſt, daß bewußt oder unbewußt die Geſchlechter ein Ziel anſtreben und es erreichen, daß die Geſchichte einen erklärenden und verklärenden Abſchluß finden müſſe, wenn auch Jahrtau- ſende, wenn Aeonen in der Mitte liegen zwiſchen heute, und dieſem großen Morgen, auf den kein weiterer Morgen

folgt. Soweit gehen Alle, oder doch die Meiſten, welche eine Anſchauung von der Geſchichte ſich bilden, im Frieden denſelben Weg. Es iſt auch nicht abzuſehen, wie in Beziehung auf dieſe Vorfragen ein Streit der Anſichten obwalten ſollte.

Sobald wir aber dieſe Grundſätze auf den wirklichen Verlauf der Geſchichte anwenden wollen, ſo ſtellt ſich ein ſchroffer Gegenſatz der Anſichten dar, welcher die Hoffnung auf Einigung abzuſchneiden ſcheint. Indem wir auf den Standpunkt der Offenbarung uns ſtellen, wollen wir einige dieſer Gegenſätze anführen. Die Offenbarung lehrt, daß der Menſch unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgegangen, daß ſein Geiſt ein Hauch des göttlichen Geiſtes iſt. Dagegen rufen, in vielfachem Mißklange, viele Stimmen: keineswegs iſt es ſo, wie ihr ſagt. Die Frage über den Urſprung des Menſchen iſt eine ungelöste und unauflösliche. Dieſe Frage iſt in mythiſches Dunkel eingehüllt, welches das Licht der beglaubigten Ueberlieferung, welches die Fackel der Geſchichte nie durchleuchten, nie verſcheuchen wird. Der Menſch war nicht ſelbſt Zeuge ſeines Urſprungs. Was ihr Wort Gottes nennt, das iſt Menſchenwort. Es iſt die in eine Erzählung gekleidete Vermuthung eines alten Volkes, das auf der Stufe der Vorſtellung ſtehen geblieben, und ſich in das Reich des erlöſenden Begriffes nicht erhoben hat. Denn ein unmittelbares Wirken Gottes, ein übernatürlicher Eingriff desſelben in die Bildung des erſten Menſchen wäre ein Eingriff in den Lauf der Natur. Wie die ganze Natur der Leib Gottes, das Kleid ſeiner Herrlichkeit, die nach außen getretene Offenbarung ſeiner ſelbſt iſt, ſo auch, und ſo vor allem der Menſch. Der Menſch iſt die Krone der Schö-

pſung; in ihm hat ſich die Natur vollendet. Denn vorher außer ſich, iſt ſie in ihm zu ſich gekommen. Der Mensch iſt durch einen nothwendigen Progreß der Natur geworden, und, verzeihet uns den Ausdruck, er iſt allerdings aus dem Schlamme der Erde, aus dem Schooße der allſchaffenden Natur emporgewachſen, und hat ſich zum Geiſte ſublimirt. Dieſes wußten die Alten vermöge ihres geſunden naturwüchſigen Sinnes wohl. Denn bei ihnen beſaßen die „Erdgeborenen“ (indigenae, αὐτόχθονες) den älteſten und ächteſten Adel, einen wahrhaftigen Geburtsadel, wogegen die „Ankömmlinge“ (advenae, ἐπήλυδες), die „Söhne des Meeres“ eine niedrigere Menſchenraçe bildeten.

Die Offenbarung lehrt: von einem Menſchen ſtammt das ganze Geſchlecht. Aber, lautet der Widerſpruch, ſo ſchneidend und unverſöhnlich iſt der Unterſchied der Menſchen an Geiſt und Körper, die Natur aber bleibt ſich in ihren einzelnen Bildungen ſo gleich, daß weder aus einem Menſchen eine ſo große Verſchiedenheit der Geſchlechter ſich ableiten, noch die verſchiedenen Geſchlechter auf einen einzigen Stamm zurückgeführt werden können. Dieſer Anſicht mag die tiefe Ahnung zu Grunde liegen, daß die Menſchen alle daſſelbe Ziel verfolgen; aber das Ende iſt hier an den Anfang geſtellt.

Die Offenbarung lehrt: durch einen Menſchen kam die Sünde in die Welt, und dieſe Sünde in ihrer Schuld und Strafe gieng über auf alle Menſchen. Dagegen heißt es: was ihr Sünde heißt, das eben iſt die That, durch welche ſich der Menſch von der Natur emancipirte, ſich in ſeiner Freiheit und Selbſtherrlichkeit erfaßte, und der Fortſchritt der Geſchichte iſt nur eine Fortführung dieſer erſten

That [1]). Das, was in den früheſten Zeiten geſchah, iſt kein Abfall von der Beſtimmung, es iſt eine gerechte und rechte Entwicklung der innern Lebenskraft der Völker, ihrer Anlagen und Fähigkeiten. Sie ſtanden auf der Stufe des Kindes- und des Jünglingsalters, und wenn ſie vielleicht im Einzelnen über die Kreiſe und Grenzen hinaustraten, welche ihnen angewieſen waren, ſo geſchah dieſes in Folge der jugendlichen Kraft und Lebensfülle, welche dieſem Menſchenalter eigen iſt. Jedes Volk war auf die weite Erde angewieſen. So weit es ſich auszubreiten und Bahn zu brechen vermochte, war es in ſeinem Rechte. Die Kriege und Eroberungszüge ſind darum nur eine nothwendige Aeußerung jener innern Kraft. Die Uebel im Einzelnen hoben ſich auf durch den Gewinn für das Ganze. Der Streit weckte und hob die Kraft. Er führte die Völker in wildem Kampfe gegen einander. Aber ſo hatte es die Natur geordnet, daß durch dieſen An- und Zuſammenſtoß allenthalben das Leben hervorbrach, und einem Strome gleich durch die Völker und Jahrhunderte wogte. Wenn irgend ein Volk erdrückt und zermalmt wurde unter der Wucht und den gewaltigen Schlägen eines andern, ſo hatte es vorher ſchon ſeine Lebenskraft vergeudet, und es war dieſer Untergang nur das Gericht der Natur, welches ſie durch einen ihrer treuen und kernhaften Söhne an einem von ihr abgefallenen und ent-

1) „Dieſer Abfall des Menſchen (vom Inſtinkte) iſt ohne Widerſpruch die glücklichſte größte Begebenheit in der Menſchengeſchichte. Von dieſem Augenblicke her ſchreibt ſich ſeine Freiheit, hier wurde zu ſeiner Moralität der erſte entfernte Grundſtein gelegt.“ So Schiller, der deutſche Genius. Nun verſtehen wir, warum begeiſtert der Kirchenlehrer ruft: „o felix Adae peccatum.“

arteten Kinde vollzog — und für die Weltgeſchichte kein Verluſt.

Die Offenbarung ſagt: Gott ließ in den vergangenen Zeiten die Völker ihre eigenen Wege gehen, aber er hat ſich an ihnen doch nicht unbezeugt gelaſſen, indem er ihnen Regen gab, und fruchtbare Zeiten, und mit Freuden ihr Herz erfüllte. Aber im Widerſpruch heißt es: die Völker mußten ihre eigenen Wege gehen, ſonſt hätten ſie ihr Ziel nicht erreicht. Nicht bloß ihr beſonderes und öffentliches Leben, die Gebräuche, Sitten und Einrichtungen, die ſie hatten, ſelbſt die beſondere Weiſe ihrer Gottesverehrung mußte aus der Eigenthümlichkeit der gegebenen Verhältniſſe und ihrer Natur hervorwachſen. Mit andern Worten: ſie mußten ſich ihre eigenen Götter ſchaffen, nach den Verhältniſſen umſchaffen, und in der Fülle ihrer Zeit ſie abſchaffen. Gott hat den Menſchen nicht geſchaffen; er iſt ihm nicht hörig und unterthan. Aber der Menſch ſchafft ſich ſeinen Gott; und entſpricht er nicht mehr ſeinen Bedürfniſſen, ſo legt er ihn zur Seite, wie ein abgetragenes Kleid. Den Regen und den Thau hat Gott nicht gegeben. Sondern die Natur ſelbſt, unerſchöpflich wie ſie iſt, ſpendet ihre Gaben, und verlangt dafür keinen andern Dank, als daß an ihrem Reichthum und ihrem Ueberfluſſe die Völker ſich erlaben und ſättigen. Sie allein iſt es, welche mit Freuden ihre Herzen erfüllt, denn das Gefühl der innern Lebenskraft, die rege und nie ruhende Thätigkeit, der Genuß der Güter der Natur, das iſt die nie verſiegende Quelle der Freuden für das Herz der Völker. Sobald ſie aufhören zu wirken und zu genießen, ſo iſt der Quell der Freude in ihrem Herzen ausgetrocknet. Dann ſchleppen ſie troſtlos einen matten und hinwelkenden

Leichnam über die in ewigem Frühlinge prangenden Fluren der Erde, die unwillig über ſie ihren Schooß eröffnet und ihnen in ihren Tiefen ein Grab zubereitet, in dem ſie ſchlafen mögen, weil ſie nicht wachen und leben wollten.

Die Offenbarung ſagt: Als die Fülle der Zeiten erſchienen, ſandte Gott ſeinen Sohn. An ihn ſollen alle glauben, damit ſie glaubend das Leben haben. Er iſt der Weg, die Wahrheit und das Leben. Er hat aus zweien eins gemacht. Er hat die Völker mit Gott und unter einander verbunden. In vielen Stimmen tönt es uns entgegen: Wie kann dieſes das einigende Band der Völker, der Zeitalter, der Geſchichte ſein? Es iſt nur ein Theil der Menſchen, der ſich zu dieſem Glauben bekennt. Es iſt ein Bruchſtück der Geſchichte nur, welches an dieſen Glauben und dieſes Bekenntniß ſich anſchließt? Dadurch wäre die ganze Zeit, die vor dem Offenbarwerden dieſes Glaubens verlaufen iſt, von der Geſchichte ausgeſchloſſen. Denn wie ſteht die vorchriſtliche Welt in einem Bande und unter einem geiſtigen Geſetze mit Chriſtus? Andere ſagen: was für eine Zeit, für einige Jahrhunderte gut, ja wir geben zu, nothwendig war, nemlich die geiſtige Macht, welche in dem Chriſtenthume niedergelegt und aufgeſchloſſen liegt, das trägt ihr über auf alle Zeit. Es hat in der Stufenleiter der Kräfte, die die Welt gebildet, die auf ſie gewirkt, eine wichtige, vielleicht die wichtigſte Stelle eingenommen. Aber im Grunde war es doch nur ein Mittel zur Erziehung. Auf ihrer höchſten Stufe bedarf die Menſchheit deſſelben nicht mehr. Alle Bildungsmittel ſind vergänglich. Sie allein iſt unvergänglich. Andere gehen noch weiter. Sie erkennen in dem ſüßen Joche des Kreuzes nur eine ſchwere und drückende Laſt,

die Niemand befreit, aber Menſchen, Völker und Jahrhunderte gebunden hat. Die Gegenwart — Dank dem fortſchreitenden Geiſte der Zeit — hat wenigſtens in ihren höhern Schichten dieſe Stufe einer traurigen Vergangenheit überwunden, ſie hat ſich ſelbſt emancipirt und emancipirt ſich täglich mehr von jenem Joche. Der Beruf der Menſchheit iſt ja nicht, ſich durch das Kreuz, ſondern ſich von dem Kreuze erlöſen zu laſſen.

Die Offenbarung ſagt: „Seitdem in Chriſtus die Gnade und Menſchenfreundlichkeit Gottes erſchienen, ſoll alles Volk eine Gemeinde Gottes werden.“ Das iſt der Beruf der Zeiten und Geſchlechter, in Chriſti Leben einzugehen und das Leben Chriſti in ſich auszugeſtalten. Aller Fortſchritt iſt nur dann ein wahrer und unvergänglicher, wenn er von Chriſtus ausgeht und zu ihm zurückführt. Viele Stimmen erheben ſich gegen dieſen Fortſchritt, dieſes Ziel. Fragen wir ſie: was iſt in eurem Sinne der Beruf der Menſchen, welches das Ziel und Ende, dem die Geſchichte entgegenſtrebt, ſo erhalten wir freilich verſchiedene unter ſich ſelbſt unvereinbare Antworten. Die einen meinen: es ſei überhaupt das Leben, das die Geſchichte bilde, die gemeinſame durch alle Völker gehende Lebensſtrömung ſei das vereinigende Band der Völker und Zeiten, womit eigentlich nichts oder zu viel geſagt iſt. Andere ſagen: das Ziel der Geſchichte, der Beruf des Geſchlechts iſt der ruhige Beſitz und Genuß der Güter, welche die Natur ſpendet, welche der über der Materie ſchwebende Geiſt des Menſchen aus der Natur, aus ſich ſelbſt und aus der Geſammtthätigkeit aller menſchlichen Geiſter ſchafft. Es iſt die ſüße und beſeligende Frucht, welche an dem Baume der Humanität zeitigt und deren

volle Reife das höchſte Glück über das Geſchlecht verbreiten wird. Wir werden uns nicht täuſchen in der Behauptung, daß wir zu den Füßen dieſes Baumes die Mehrzahl der Philoſophen, Geſchichtſchreiber, Dichter u. ſ. w. unſerer Zeit und der nächſten Vergangenheit antreffen, welche unverwandten Blickes nach ihm aufſchauen, nach ſeinen Früchten ſich ausſtrecken, ſie genießen und mitleidig aller Welt davon mittheilen wollen. Wir ſind keineswegs Gegner der Humanität, denn auch das Chriſtenthum hat ja eben die Idee der Menſchheit und Menſchlichkeit wieder hergeſtellt; aber uns beruht ſie auf ganz andern Grundlagen und Vorausſetzungen und wird von ganz andern Stützen getragen, wenn ſie nicht ein übertünchtes Grab ſein ſoll. Noch einſeitiger faſſen andere die Natur des Menſchen auf, indem ſie bloß die körperliche Seite deſſelben berückſichtigen. Sie halten den Anbau und die Fruchtbarkeit der Erde, den aus ihr zu ziehenden möglichſt nachhaltigen Gewinn für das Ergebniß und Ziel des Völkerlebens. Je mehr ein Volk alter und neuer Zeit in dieſem Sinne die Erde zu verklären, den auf ſie gelegten Fluch der Unfruchtbarkeit zu löſen verſtand, um ſo mehr hat es ſeine Lebensaufgabe erfüllt und an dem großen Werke der Jahrtauſende nach Kräften gearbeitet. Zu dieſer Klaſſe gehören dann auch jene, welche in der Schaffung neuer Handelsverbindungen, in der Belebung des gegenſeitigen Völkerverkehrs die Räthſel der Weltgeſchichte und die Sehnſucht aller Völker gehoben glauben. Andere — und ihre Zahl iſt Legion — finden in der innern Entwicklung und Ausbildung der Staaten den geheimſten Gedanken, welchen der Geiſt der Geſchichte realiſiren möchte. Und ſie haben vielen Schein der Wahrheit für ſich. Das

Wort Freiheit, welches ſie auf ihrer Fahne tragen, iſt ſo lockend, ſo reizend, daß ein ganzer Strom von Anhängern ihnen ſich nachwälzt, und von der Verwirklichung dieſes Wortes ſein und der Welt Glück abhängig macht.

Die Offenbarung ſagt: Das aber iſt das Ende, daß Chriſtus herrſchet und regieret; daß er alle Gewalten ſich zu Füßen legt, daß er ſich als den Herrſcher erweiſet vor den vergangenen und kommenden Geſchlechtern; daß er endlich in Herrlichkeit wiederkommt, zu richten die Lebendigen und die Todten; daß ſeines Reiches kein Ende ſein wird. Hiegegen erhebt ſich derſelbe Widerſpruch; aber er wird lauter, gewaltiger, ungeſtümer. Verſchiedene Stimmen werden laut und überlaut. Dieſes Ende wollen ſie wegproteſtiren. Sie ſagen: das gehöre höchſtens in die Theologie, aber nicht in die Geſchichte. Um ein Ende zu finden, dürfe man nicht wie einen **deus ex machina** Chriſtus wieder vom Himmel kommen laſſen; denn ein ſolcher Vorgang ſtreite gegen alle Geſetze der Vernunſt und der Erfahrung. Dieſer Ausweg ſei ein Troſt für ſchwache Seelen, welche einſehen, daß ihr Chriſtenthum ſich überlebt habe, und welche in der Meinung, die Menſchheit könne ohne es ihr Ziel nicht finden, nun am Ende der Zeiten eine Wiederkunft Chriſti annehmen, in der er ſeine Treuen lohnen, ſeine Widerſacher aber ewig ſtrafen werde. Der Widerſpruch aber gegen ein Gericht als der Abſchluß der Geſchichte iſt darum ſo heftig, weil dieſer Gegenſtand ein unmittelbares praktiſches Intereſſe für Jedermann hat.

Haben wir nun die hauptſächlichſten Anſichten von dem Geiſte und Sinne der Geſchichte, ihrem Ausgange, Fortſchritte und Ziel zum Worte kommen laſſen, ſo gehen wir in Folgendem näher auf Anfang, Mitte und Ziel der

Geſchichte ein, indem wir die entgegenſtehenden Anſichten in ihrer Einſeitigkeit, die chriſtliche Anſchauung aber als diejenige darzuſtellen ſuchen, welche allein allen Forderungen entſpricht. Die erſte Frage iſt: welches iſt die Kraft, die überhaupt eine Geſchichte ſetzt, welche die Völker in Bewegung und in Thätigkeit ſetzt und ihr geſchichtliches Leben erhält und trägt.

Darin ſtimmen wohl alle mit uns überein, daß in dem Begriffe der Geſchichte zugleich der Begriff einer Bewegung, eines geiſtigen Lebens, einer fortſchreitenden Thätigkeit liegt. Daraus folgt, daß die Nomadenvölker, daß alle, die auf der Stufe des bloßen Naturlebens ſtehen, eigentlich außerhalb der Geſchichte ſtehen. Sie führen durch Jahrhunderte ein in gewiſſe Gränzen eingeſchloſſenes, von ſittlichen Gebräuchen und Gewohnheiten geleitetes, ſelbſt freies und frohes Leben. Sie haben keine Geſchichte, weil keine Veränderung und kein geiſtiges Leben, keine Macht der Aus- und Fortbildung ſie ziehet. Damit ſchließen wir ſie von der Geſchichte nicht aus, wir ſagen nur, daß dieſelbe in ihnen noch nicht angefangen habe. Ein unverdorbener in ſittlichen Gewohnheiten, in der ungeſchwächten Kraft des Familien- und patriarchaliſchen Lebens durch Jahrhunderte beharrender Volksſtamm trägt in jedem Augenblicke ſeiner Exiſtenz die Empfänglichkeit in ſich, einem an ihn ergehenden Aufruf und Anſtoß mit ungetheilter und hingebender Energie, mit voller Kraft des Geiſtes Folge zu geben, und, ſonſt unbekannt und ungenannt, kann er vor den Augen der erſtaunten Welt eine Macht entwickeln, vor der die Völker zittern, oder die ſie ſegnen. Aber ſo lange er in ſeinem urſprünglichen Leben verharrt, ſteht er noch außerhalb, er ſteht vor dem

Anfange der Geſchichte. Er ſoll erſt aus dem Kindesalter heraus und in das Leben der Kraft und Selbſtbeſtimmung eintreten. Daſſelbe iſt von den Völkern zu ſagen, deren Leben der Krieg, denen jede andere Thätigkeit und Beſchäftigung nur Nebenſache iſt. Für höhere Güter des Geiſtes und Lebens iſt ihr Sinn noch verſchloſſen. Sie gehen erſt dann in die Geſchichte ein, wenn ihnen der Sinn für ein höheres Leben aufgeht. Kein Volk erwächst und erſtarkt aus ſich ſelbſt zu einer Entwicklung der ihm gegebenen geiſtigen Kräfte. Es muß in geſellſchaftliche Berührungen und Verbindungen mit andern treten, welche ihm ſchon vorangeſchritten ſind — es muß einen Anſtoß und eine Erweckung von Außen empfangen, oder es muß von einzelnen hervorragenden Geiſtern, die in ſeiner Mitte erſtehen, oder von der Fremde ſich ihm mittheilen, geweckt, getragen und erhoben werden. Das Erwachen und Aufgehen des Geiſtes iſt es, was die Geſchichte bildet; und dem Leben der Völker einen Inhalt gibt. Der Geiſt des Menſchen, der Geiſt der Völker iſt berufen zu unendlicher Entwicklung. Er findet dieſe aber nicht in der Breite und Weite, nicht in der räumlichen Ausdehnung über große unabſehbare Strecken. Ein Volk kann Throne umſtürzen, Reiche zerſtören, Städte plündern und in Aſche legen, weite Länder verheeren, alle Welt erfüllen vor dem Schrecken ſeines gewaltigen Namens, das Angeſicht der Erde verändern — und dennoch nimmt es in der Geſchichte keine bleibende Stelle ein, dennoch wirkt es nur ſtörend auf den Bau derſelben ein. Es muß in die Tiefe des eignen, von ihm im Keime umſchloſſenen Lebens hinabſteigen; es muß durch friſche unverdroſſene Thätigkeit ſeine innere Kraft und Fülle ausgeſtalten. So lange dieſes nicht

geſchieht, ſteht es außerhalb der Geſchichte. Wir finden weder in dem Leben der Nomaden noch der kriegführenden Völker eine den Fortſchritt in ſich tragende Geſchichte. Wir gehen darum zu den Völkern, die wir auf einer höhern Stufe der Entwicklung finden. Sie haben ſich in beſtimmten und begränzten Wohnſitzen niedergelaſſen. Sie haben die Erde zu bebauen angefangen. Sie haben ſich in einer Art geſellſchaftlichen Lebens an einander geſchloſſen. Sie haben eine Macht in ihrer Mitte, die leitend und gebietend ihr Leben zuſammenhält. Wir nennen dieſelbe im Allgemeinen die Regierung. Iſt nun wohl dieſe Macht der Einheit jenes Princip, von welchem die Geſchichte dieſes Volkes, oder aller Völker in Bewegung geſetzt und getragen wird? Vielleicht ruht alle Macht in der Hand Eines, oder Einiger, oder Vieler, oder Aller. Darauf kommt es nicht an. Wir ſagen aber: wohl kann ohne Regierung ein Volk ſich nicht ausbilden und vorwärts ſchreiten, aber dieſelbe iſt nicht die alleinige, nicht die oberſte und nicht die dauernde Kraft, die die Geſchichte in Bewegung ſetzt und ſie erhält. Dieſes aus drei Gründen; in Anbetracht der Perſonen, welche mit der Leitung des gemeinen Weſens betraut ſind, in Hinſicht auf das Volk, welches einer Regierung untergeordnet iſt, und im Hinblicke auf die mannigfachen Begegniſſe und Einflüſſe von Außen, welche den ruhigen Beſtand und Fortſchritt eines Staates ſtören oder zerſtören. Wohl kann ohne Regierung kein Staat entſtehen und beſtehen. Aber ſein Beſtand hängt nicht allein und vorzüglich von dieſer ab. Oder vielmehr — es liegt nicht in dem Begriffe einer Regierung, daß ſie die Geſchichte begründet, fortführt und erhält. Sie beſteht immer aus gewiſſen Perſonen, welche

die ihnen gegebene Macht ebenſo gut gebrauchen, als mißbrauchen können. Niemand kann ſie zwingen, nur das Beſte einzuſehen, zu wollen und zu vollziehen. Niemand kann verhindern, daß ſie nicht der Stimme der Leidenſchaft Gehör geben. Der Mißbrauch der Gewalt in der Hand deſſen, dem ſie zu Dienſte ſteht, liegt zu nahe, als daß nicht viele ihn ſich erlaubten. Ferner kann eine heut beſtehende Regierung, welche zum Segen des Volkes wirkt, ihren guten Geiſt nicht auf die Nachfolger übertragen. Wahl, Erbſchaft, Gewalt oder Recht, Einzelne oder die Geſammtheit ſetzen neue Inhaber und Träger der Gewalt ein; denn mit den Todten läßt ſich nicht regieren. Worin liegt die Bürgſchaft, daß die neuen Gewaltträger das von den Abgegangenen begonnene Werk wieder aufnehmen und in das geiſtige Erbe derſelben eintreten werden? Worin liegt die Bürgſchaft, daß die Einſicht, der gute Wille und die Energie der alten guten Regierung auch die neue leiten werde? Die Geſchichte ruft es mit tauſend Stimmen, daß weder die Fortdauer einer frühern Regierungsform, noch die Beſeitigung der alten nothwendig Glück und beſſere Zeiten gebracht haben. Noch iſt das Geheimniß nicht entdeckt, wie man eine erſtehende und beſtehende Gewalt von der Macht der Unwiſſenheit oder der Leidenſchaft erlöſen, wie man die Menſchen moraliſch nöthigen könne, das Beſte, das für den Staat Nützlichſte einzuſehen, zu wollen und zu vollziehen, wie man ein ſolches Gleichgewicht in die Regierungsorgane bringen könne, daß menſchliche Schwachheit oder menſchliche Verblendung es nicht ſtöre. Aber wie die Regierenden dem Irrthum und der Verirrung unterworfen ſind, und keine Bürgſchaft eines wahren und dauernden Fortſchritts darbieten, ebenſo die

Völker und die geſellſchaftlichen Verbindungen, welche mit dem Namen der Staaten belegt werden. Ein Hirte hat ſeine Heerde in ſeiner Hand. Er mag ſie leiten — und ſie folget ihm. Er führet ſie aus und ein, und ſie höret willig ſeinem Ruf. Nicht ſo die Völker. Sie ſind dem Irrthum, der Verführung, der Leidenſchaft ausgeſetzt. Sie ſind vielleicht ſo roh und verwildert, daß ſie ſich an ein geordnetes und geſittetes Leben nicht gewöhnen laſſen. Ein Haupt findet ſo lang Gehorſam bei ihnen, als es auf ihre Neigungen eingeht, an ihre Schwächen ſich anbequemt, ihren Gewohnheiten huldigt. Will ein kräftiger Herrſcher ſein Volk aus den gewohnten Geleiſen herausführen, will er es auf eine höhere Stufe der Bildung erheben, ſo geſchieht es leicht, daß ſie ungelenk, unfügſam, unbeugſam ſich erweiſen. Er muß ihnen gehorchen, wenn er will, daß ſie ihm den Gehorſam nicht verſagen. Die Länge der Zeit, der Wechſel der Dinge mag das Volk geſchmeidiger und biegſamer machen — aber nicht die Regierung. Oder ein Volk hatte ſchon eine höhere Stufe der Bildung erreicht, war aber durch das Uebermaaß des Glückes und der irdiſchen Güter berauſcht, wieder zurückgeſunken. Einer Regierung wird es bei dem beſten Willen ſchwer, wenn nicht unmöglich, die Geſunkenen wieder zu erheben, die Gefallenen wieder aufzurichten. Strafen und Lohn, der Wall vieler Geſetze können nicht nachhaltig, nicht ſittlich erneuernd wirken, wenn die innere moraliſche Kraft vergeudet iſt. Leichter iſt es, ein Volk aus dem Stande der Natur zu leiten und zu erhöhen, als ein durch Verbildung und ſittliche Erſchlaffung geſunkenes Volk wieder zu erheben. Hier iſt das Uebel in das innerſte Leben eingedrungen; es hat das Herz des Volkes um-

ſchlungen. Aeußere Mittel können nicht einmal die Wurzel des Böſen erreichen, geſchweige denn helfen und heilen. Nur außerordentliche Umſtände können einen entſcheidenden Einfluß auf Beſſerung und Umgeſtaltung ausüben. Sie herbeizuführen liegt nicht in der Hand des Menſchen. Vor allem aber kann eine Regierung die Wechſelfälle des Glücks, ſie kann Erſchütterungen im Innern und von Außen nicht abweiſen und überwinden. Die Umſtände ſind mächtiger als die Menſchen. Durch ſie gehen die Früchte langer Jahrhunderte oft in wenigen Tagen verloren. Auf dem ſorgſam gepflegten Boden wachſen nun Diſteln und Dornen, und das Auge blickt auf weite mit Trümmern untergegangener Größe überſäete Stätten hin. Beweis davon iſt die Geſchichte von Aſien und Afrika.

Gehen wir weiter. Vielleicht liegt jene belebende und erhaltende Macht, welche die Völker erweckt und ſie bildet, in dem Wirken einzelner hervorragender Perſönlichkeiten, welche mit Kraft und Macht den Völkern vorangehen, ſie zu Siegen und zu Ehren führen, und in ihrem Innern ein neues Leben wecken. Wer einen Blick in die Geſchichte wirft, wird gern geſtehen, daß in Republiken und Monarchien Vieles oder das Meiſte durch die anregende und belebende Kraft einzelner hervorragender Geiſter geſchah, daß ſie als leuchtender Mittelpunkt ſich hinſtellten, an den ſich die untergeordneten Kräfte anſchloſſen, und ihnen ſich als Werkzeuge darboten zu Vollbringung großer Thaten und dauernder Schöpfungen. Dennoch können wir nicht zugeben, daß ſie die nothwendige, die unvergängliche Macht der Entwicklung und des Lebens in der Geſchichte ſind. Und wollten wir es zugeben, ſo würde immerhin die Frage ſich aufdringen: wer ſendet, wer berechtigt ſie?

wer gibt ihnen den Geiſt der Neubelebung, wer macht ſie groß im Angeſichte der Völker? Sie ſelbſt haben ſich nicht geſendet und geweiht. Sie konnten die in ſie gelegte Kraft wecken und nach Außen tragen, aber nicht in ſich ſelbſt hineinlegen.

Aber abgeſehen hievon bedarf jedes Volk und jede Zeit großer Männer. Aber ſie erſcheinen nicht, ob auch gewünſcht und gerufen. Das Werk der frühern vergeht und zerfällt, und Niemand iſt, der es ſtützte und erhielte. Die wahre Macht der Bewegung muß aber eine dauernde, eine unvergängliche, eine ſtets gegenwärtige ſein. Und darum ſind große Männer wohl Werkzeuge, aber nicht ſelbſt das oberſte Princip des geſchichtlichen Fortſchritts.

Liegt in Einzelnen nicht der Ausgangspunkt der Bewegung, ſo geht ſie vielleicht von der Geſammtheit aus. Im Geiſte des Menſchen, kann man ſagen, liegt eine innere Macht. Jahrhunderte iſt ſie verborgen und umfangen. Aber kommen muß der Tag, an dem der Geiſt nach langem Schlaf erwacht, an dem er ſeine Fittige entfaltet und feiert einen ſchönen Auferſtehungsmorgen. Allein — die Frage iſt — wer weckt den Geiſt, wer legt den Funken hinab in ihn, daß an ihm ſein ſchlummerndes Feuer ſich entzünde, daß der Geiſt ſich begeiſtere? Die Geſchichte ſagt: nie iſt ein Menſch, nie ein Volk durch ſich allein erweckt worden. Schließt den begabteſten Menſchen aus von aller Geſellſchaft, von allem Unterrichte, er wird in ſich ſelbſt erlahmen und erlöſchen. Ebenſo ſeht ihr viele Völker, die durch lange Jahrhunderte in abgeſchiedenen Ländern wohnten, ohne Erweckung, ohne Bildung, ohne höheres Leben. Ihr Geiſt hatte lange, lange Zeit, endlich ſich zu finden und ſeine Fittige zu entfalten, aber er hat ſich nicht gefunden.

Viele behaupten mit vielem Rechte: große über ein Volk hereinbrechende Leiden erwecken, retten, erfriſchen, erneuern daſſelbe. Das ſeien die größten Völker, dort ſei die anhaltendſte Bewegung, wo übermächtiger Druck ſich über ein Volk geworfen und daſſelbe zu einem gewaltigen Kampfe auf Leben und Tod aufgerufen habe. So ſeien Griechen und Römer, ſo die mächtigſten Völker der neuern Zeit geworden, was ſie waren. Wie der Einzelne durch das Feuer der Leiden geläutert und gereinigt, wie ihm das eigene innere Leben erſt dann aufgehe, wenn er von Außen verlaſſen oder bedrängt werde, ſo erheben ſich die Völker durch den Druck der Leiden zu einem wahren, zu einem gewaltigen, zu einem dauernden Leben. Wir erwidern: Großes haben die Leiden in der Geſchichte gewirkt. Sie haben Völker und Staaten gerettet; ſie haben neues Leben in die verweſenden Leichname ausgegoſſen. Aber die Noth allein wirkt ſolches nicht, ſonſt müßten ihre Wirkungen in allen Fällen ſich gleich bleiben. Sie hat die Völker ebenſo oft abgeſpannt, für alles Höhere gleichgiltig gemacht, in ihnen die edlern Keime des Lebens ertödtet und einen niedrigen Geiſt in ihnen gepflanzt und gepflegt. Wenn die Leiden zu hart ſind, ſo verhärten ſie. Wenn ſie zu heftig drücken, ſo erdrücken ſie. Wenn ſie zu lange dauern, ſo erſchlaffen ſie. Wenn ſie das Vaterland, alle Güter des Lebens rauben, ſo brechen und zermalmen ſie. Sobald der Glaube und die Hoffnung in dem Herzen eines unterdrückten Volkes erloſchen iſt, ſo ſinkt der freie Geiſt zur Erde nieder: dem Wurme gleich kriecht und krümmt er ſich vor dem trotzigen Herrn. Den Sklaven traut Niemand in alter und neuer Zeit, weil Niemand in ihnen eine edle und hohe Geſinnung ſucht.

Nur wenn der Druck vorübergehend iſt, wenn ein Angriff bald und mit Glück zurückgeſchlagen wird, mag ein Volk zum neuen Leben durch die überwundene Gefahr ſich erheben. Eine innere Entwicklung, ein geſchichtlicher Fortſchritt iſt einem Volke nur dann geöffnet, wenn es ſeine Unabhängigkeit und ſelbſtſtändige Kraft nicht verloren hat.

Viele laſſen endlich die Anregung und Bewegung der Geſchichte von der geographiſchen Lage und Beſchaffenheit der Länder ausgehen. Sie weiſen mit vielem Rechte darauf hin, daß die Lage eines Landes, ſeine Fruchtbarkeit, die Nähe des Meeres und dergleichen die Völker ſelbſt auf ihre Beſtimmung hingewieſen, die in ihnen ſchlummernden Kräfte aufgeweckt, und ſie zur Macht und Größe emporgetragen haben. Europa, der kleinſte Welttheil, beherrſche die Welt, weil ſeine Lage die günſtigſte in allen Beziehungen ſei. Es iſt wahr, daß auf einer verlaſſenen öden Inſel ſich kein Weltreich gründen läßt, daß viele äußere Umſtände zuſammentreffen müſſen, ein Reich zu gründen und zu befeſtigen. Aber ebenſo wahr iſt es, daß ohne den Geiſt die Natur nichts ſchaffen kann. Beides muß zuſammentreffen. Aber das erſte und weſentliche iſt die geiſtige Kraft. Jene Länder, in denen vor Zeiten Reiche blühten, große und glückliche Völker lebten, ſind vom Meere nicht weggeſpült, von den Fluthen nicht begraben worden. Aber die Lebenskraft iſt verſchwunden; ſie iſt innern und äußern Feinden erlegen. Neue Keime der Bildung ſind indeß aufgegangen, und die Herrſchaft wandert von Land zu Land, aber die Todten kann ein ſchönes Land nicht zum Leben wecken. Sollen ſie erweckt werden, ſo muß eine erfriſchende und verjüngende Kraft von Außen oder von Oben ſie anhauchen und durchdringen.

So haben wir verſchiedene Kräfte angeführt, welche dem ſchlummernden Leben der Völker und damit der Geſchichte einen Anſtoß zur Entwicklung und zur Thätigkeit geben. Jede für ſich und alle zuſammen haben in allen Jahrhunderten ſich offenbart, und die Geſchichte in Bewegung geſetzt und fortgeführt — aber ſie nicht allein, nicht einmal vorzugsweiſe. Denn ſie alle tragen nicht die Gewähr der Dauer, der Unvergänglichkeit in ſich. Sie verlaſſen die Völker und die Geſchichte gerade wenn ſie am nothwendigſten ſind. Vom Glücke oder Zufall ſcheint alles abzuhängen; dieſes ſelbſt aber launenhaft von einem Volk zum andern zu wandern, die Niedrigen zu erhöhen und die Hohen zu ſtürzen. Wir ſehen ein, daß Mühe und Schweiß die Völker nicht vor Bedrängniß und Untergang bewahrt. Wir ſehen, daß im Lauf der Zeit da und dort ſich Leben regt, daß Licht ſich ausgießt über bisher finſtre Pfade, aber ebenſo, daß in den Ländern ehemaliger Größe nichts als die öde Erde, als verwitterte und bemooste Trümmer übrig geblieben ſind. Entweder nun treibt ein grauſames Geſchick ſein Spiel mit den Menſchenkindern, oder wir müſſen von der Oberfläche der Erſcheinungen auf den Urſprung und Quell aller Bewegung und alles Lebens zurückgehen. Wir müſſen, ſcheint es, über die Geſchichte hinausgehen, um in ihr wahres Verſtändniß eingehen zu können. Wie aber Gott der Inhaber des Lebens und der Grund alles Lebens iſt, ſo iſt er auch der Grund aller Geſchichte. Wie er das Leben urſprünglich aus freiem Entſchluſſe mitgetheilt hat, ſo kann nur er das Leben in Bewegung ſetzen, und in der Bewegung und im Fortſchritte es erhalten. Er ſchuf den Menſchen aus Geiſt und Leib, indem er in ihm den von der Erde genommenen

Leib, und den vom Himmel gekommenen, d. h. durch ſeinen allmächtigen Hauch geſchaffenen Geiſt zur Einheit eines Weſens verband. Dieſem Menſchen gab er die Erde als Wohnung — ihm gab er ſeinen Willen als Geſetz, das er mit Freiheit vollziehen ſollte. Er konnte ſich ebenſo für Gott, als gegen Gott entſcheiden. Er that Letzteres und kehrte ſich ab von Gott. Er machte den Verſuch, ſein eigener Herr zu ſein, und ſich ſelbſt Geſetze zu geben, ob er dadurch nicht Gott gleich ſein könne.

Die Sünde des Einen gieng auf Alle über, das iſt Thatſache; der innere Grund aber Geheimniß. Das ſteht feſt, daß alle Menſchen ſünd- und ſchuldbelaſtet ſind. Wollte man es leugnen, ſo müßte man das menſchliche Bewußtſein, die Geſchichte, und die Sünde als ſolche, d. h. als Widerſpruch gegen die göttliche Weltordnung leugnen. Denn in jedem Bewußtſein kündigt ſich ein innerer, unheimlicher, nicht zu beſchwichtigender Widerſpruch an zwiſchen einem Willen, der das Gute, Sittliche, Vernunftgemäße anſtrebt, und einem Willen, der das Sinnliche, Eitle und Böſe will. Bei Juden und Heiden iſt daſſelbe Bewußtſein, daſſelbe ſchmerzliche Gefühl. Die Dichter der alten Zeit klagen und beklagen die Schwachheit und Geneigtheit des Menſchen zum Böſen, der Dualismus findet die Erklärung dieſer durch alle Jahrhunderte und alle Herzen gehenden Getheiltheit und Schwäche in der Annahme zweier urſprünglicher, ſich entgegengeſetzter Grundweſen. Dieſe ſtreiten in der Welt um die Herrſchaft — ſie ſtreiten ſich auch um den Beſitz des Menſchen. All der machtloſe Kampf des Guten gegen das übermächtige Böſe, in der alten Zeit, erklärt ſich aus der Fortpflanzung und der immer größern Macht des Böſen. Wir ſehen

Reiche erſtehen und vergehen, Eroberer durch die Länder ziehen, und das Glück der Völker zertreten, die Guten niedergehalten und unterdrückt von den Böſen, einen wilden Kampf der Leidenſchaften gegen einander, ganze Welttheile in einem Schlafe der Trägheit und Abgeſtorbenheit, eben ſo viel Rückſchritte als Fortſchritte, eine Auflöſung der Zucht und Sitte, ein Untergraben der alten Religionen, und keine beſſere geſetzt an ihre Stelle, und endlich die ganze alte Welt wie ermattet, von Gott und ſich ſelbſt verlaſſen, in die Willkührherrſchaft eines einzigen Menſchenkindes dahingegeben. Welcher Anblick! ſo viele Millionen in der Hand eines Tiberius, eines Caligula oder Nero! Zu dieſem traurigen Ziele konnte das Geſchlecht nur durch die Uebermacht des Böſen in der Welt kommen. Nirgends, weder im Bereiche des römiſchen Reiches, noch außerhalb deſſelben war eine Kraft, welche die Welt aufrichten und neu ſchaffen konnte.

Darum — nachdem die alten Religionen zerfallen, die Sünde Alles überſchwemmte, und alle Hoffnung der Rettung erloſchen ſchien, da ſandte Gott ſeinen Sohn. Er hatte die Völker ihre eigenen Wege gehen laſſen, um durch eine lange und traurige Erfahrung ſie lernen zu laſſen, daß ſie nicht durch ſich ſelbſt glücklich und ſelig werden können. Es ſollte mit unverwüſtlichen Zügen in die Geſchichte eingegraben werden, daß der Menſch, von Gott getrennt, auf Irrwege gerathe, daß er Wehe und Verderben finde, wo er Glück und Leben angeſtrebt, daß der Beſitz aller möglichen Güter ihm den Verluſt des innern Friedens, den Verluſt Gottes, zu dem, nach dem, und für den er geſchaffen war, nicht erſetzen könne. Der weſensgleiche Sohn aber gieng freiwillig in die menſchliche Natur

ein, und ſtellte ſich ſelbſt dar als den Stammvater eines neuen gottgefälligen Geſchlechts, durch den Alle, die eines guten Willens ſind, innerlich umgeſchaffen werden ſollten aus Kindern des Zornes zu Kindern Gottes. Er wollte nicht bloß eine neue Religion bringen, ſondern die Welt in ihren Höhen und Tiefen innerlich umwandeln, indem er dem Leben ſelbſt eine neue Grundlage gab. Er wollte darum auch der Mittelpunkt der Geſchichte ſein, an den ſich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anſchließen, durch ihn ihre wahre Bedeutung und ihr Verſtändniß erhalten ſollten. Die Grundlagen aber, auf denen er die neue Zeit aufgebaut, ſind durch ihn ſo feſt, ſo unwandelbar, daß Niemand einen andern Grund legen kann und ſoll, als der geleget iſt in ihm. Er ſelbſt iſt der Grundſtein, auf dem die Abfolge der Zeiten, und der Aufbau der Geſchichte ruht. Er iſt die himmliſche Pflanze, die in den Schooß der Erde geſenkt wurde, aus der das neue Leben der Völker emporgewachſen iſt. Er der Stern, der die Menſchen führet durch die Dunkel des Lebens, Er das Band, das alle Zeiten und Völker vereint, der aus den Menſchen ein großes Geſchlecht von Brüdern gemacht.

Die alte Zeit war nur die Vorausſetzung und Vorbereitung auf den, welcher kommen und die vor der Zeit veraltete und zerfallene Welt wieder erneuen und herſtellen ſollte. Durch ihn erſchaute das erlöſete Geſchlecht ſeinen Urſprung, ſeine Beſtimmung, ſein Ziel. Unter ihm erkannte es den ewigen Geiſt, der es geſchaffen, der es bisher erhalten, der als höchſten Beweis ſeiner Liebe zu dem abgefallenen Geſchlecht ihm ſeinen Sohn geſandt. Chriſtus hat aus zweien eins gemacht; er hat das Geſchlecht mit Gott und mit ſich ſelbſt verbunden. Er hat aus den

zerſtreuten Gliedern des großen Leichnams, welche in allen Ländern und Zeiten mehr ein ſcheinbares, als wirkliches Leben führten, welche jedenfalls ihres gemeinſamen Urſprungs und Zieles völlig vergeſſen hatten, gemacht einen großen, von dem Odem ſeines Geiſtes durchhauchten, von den unverſieglichen Strömen eines friſchen, ſich ſtets verjüngenden Lebens durchgoſſenen und durchfloſſenen Leib. Er hat die über den Ländern zerſtreuten Gebeine aufgehoben, ſie geſammelt und mit dem Athem der Auferſtehung ſie angehaucht. Und das Geſchlecht — ſoweit es nemlich an Chriſtus ſich anſchloß und ſein Leben ſich aneignete — begann ſich zu erfühlen, und ſich des in Chriſtus wiedergefundenen wahren Lebens zu erfreuen. Dieſes geſchah nicht plötzlich; ſondern in allmähliger Entwicklung und Ausdehnung. Es geſchah nach dem Geſetze der geiſtigen Freiheit, die, wie vor dem Sündenfalle, es in die Hand des Einzelnen legt, ob er in die Gemeinſchaft des neuen Lebens eingehen, oder ferner ein Schein- und Schattenleben in Trennung und Beſonderung fortſchleppen will. Genug — der neue Adam wurde der Ausgangs- und der Mittelpunkt der neuen, der wahrhaften Geſchichte, der Geſchichte, welche ſein ſoll eine Erziehung des Geſchlechtes durch, für und zu Gott. Alles das, was Gutes vor ſeinem Erſcheinen in Knechtsgeſtalt geſchah, weist auf ihn als den Träger und Urheber hin. Denn er war in der Welt, ehe er in die Welt kam. Er war das Leben und das Licht der Menſchen, und das Licht leuchtete in die Finſterniſſe hinein, wenn auch die Finſterniß ihn nicht erfaßte. Wie Alles durch ihn geſchaffen, ſo wurde es auch durch ihn erhalten, durchleuchtet und belebt. Durch ihn das Sehnen und Suchen der Wahrheit, von

ihm die theilweiſe Erkenntniß derſelben in der alten Welt. Durch ihn die Weisheit Derer, welche Staaten gegründet und geleitet; von ihm ihre Kraft, ſich zum Mittelpunkte einer großen und nachhaltigen Bewegung zu machen, durch ihn das Streben nach Sitte und Sittlichkeit, die wahre Liebe zum Vaterlande, zu den Stammesgenoſſen, zu den Menſchen überhaupt in der alten Zeit. Nach dieſer Auffaſſung iſt das Chriſtenthum ſo alt als die Welt; denn ſein Träger iſt vor aller Welt, und war ſtets in der Welt.

Da er aber im Fleiſche erſchien, da in ihm erſchien die Liebe und Menſchenfreundlichkeit des Vaters, ſo iſt er nun der Einheitspunkt des Geſchlechts. Alles höhere Leben geht allein von ihm aus, und geht zurück auf ihn. Was er ſelbſt an ſich vollbracht, das muß das Geſchlecht ihm nachfolgend vollziehen, und alſo ſich erneuen und vollenden. Er führte vor Allem das zerfallene und verſunkene Gottesbewußtſein wieder in die Welt ein. Er lehrte und ſtellte in ſich die Einheit Gottes dar. Das Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt das wichtigſte, alle andern Thätigkeiten des Lebens und Wirkens beherrſchende. Dieſes hat Chriſtus vor Allem hergeſtellt. Er hat von den eitlen Götzen den Menſchen zu dem wahren Gott zurückgeführt. Wer ihn ſiehet, der ſiehet den Vater. Es giebt nun keine Nationalgottheiten mehr — ſondern einen Gott aller Nationen. Es giebt kein bevorzugtes und auserwähltes Volk. Gott hat alle Völker bevorzugt und auserwählt. Es giebt auch keine beſondern Vermittler mehr zwiſchen Gott und den Menſchen. Es iſt ein Hoherprieſter, ein Mittler und Herr, welcher dem Geſchlechte eine ewige Erlöſung verſchafft hat. Sie alle ſind — in ihm — ein prieſterliches Volk, ein königliches Geſchlecht. Sie alle ſollen mit rei-

nem Geiſte vor ihm erſcheinen, und vor ihm wandeln in Gerechtigkeit alle Tage ihres Lebens. Er bedarf nicht der Tempel, gebaut von Menſchenhand; denn er erfüllt das All. In allen Ländern ſoll ſtehen ſein Altar. Aus allen Völkern ſoll Gebet und Flehen, Lob und Gelübde ſich zu ihm erheben; denn er iſt jedem Volke, jedem Menſchenkinde nahe, das ganze Leben ſoll ein ihm wohlgefälliger Dienſt Gottes ſein.

In Chriſtus war auch die Scheidewand gehoben, die in der alten Welt zwiſchen Volk und Volk aufgerichtet war, und den Menſchen über der Vaterlandsliebe nicht zur wahren Menſchenliebe gelangen ließ. Nun verband ein neues Band alle Menſchen, alle Völker, alle Zeiten unter einem Haupte und Könige. Die Nächſtenliebe war mit der Liebe Gottes das höchſte und erſte Geſetz des Geſchlechts. Vor Gott hatten alle Menſchen gleichen Werth. In ihm war die Sklaverei, welcher in der alten Welt der größere Theil der Menſchheit verfallen und aus Perſonen zu Sachen entwürdigt worden war, wenigſtens im Grundſatze, aufgehoben. Die Chriſtus frei gemacht, ſollten Menſchen nicht mehr in Bande ſchlagen. Die Herrſcher ſollten ihre Gewalt nicht mißbrauchen, die ſie von Gott zu Lehen tragen, und für die ſie ihm Rechenſchaft geben müßten. Die Unterthanen ſollten willig gehorchen, weil die Obrigkeit iſt eine Stellvertreterin Gottes. Indem ſie den Menſchen dienten, gehorchten ſie Gott. Die ſonſt getrennten Stände der Geſellſchaft waren neben einander geſtellt, denn vor Gott gilt nicht der äußere Stand, ſondern der innere Werth. Der Stolz auf innere und äußere Vorzüge war gebrochen — was der Menſch beſaß, er hatte es nicht aus und durch ſich ſelbſt, ſondern durch Gott.

So war im Einzelnen in allen Verhältniſſen, in welchen die Menſchen einander gegenüberſtanden, und welche bisher eine unverſiegliche Quelle von Stolz und Leidenſchaft, Druck und Auflehnung, Feindſchaft und Haß, aller Leiden und Leidenſchaften geweſen waren, die urſprüngliche, von Gott geſetzte Einheit und Eintracht in Chriſtus grundgelegt und in die Weltgeſchichte eingeführt.

Eins mit Gott, eines unter einander iſt in ſeinem Haupte das erneuete Geſchlecht. Er, der das große Werk der Jahrtauſende in ſich vollbracht, der das Gefallene aufgerichtet, das Todte belebt, aus zweien eins gemacht, wandelt, ob auch der Sichtbarkeit entrückt und in die Verborgenheit des Himmels zurückgekehrt, dem erlöſeten Geſchlechte ſtets voran. Er iſt die bewegende Macht, das Princip der Geſchichte, da in ihm der Anfang und die Grundlage einer Entwicklung gegeben iſt, welche zu keiner Zeit, unter keinen Umſtänden, durch keine von Außen kommende Gewalt, durch keine im Innern entſtehende Störung, durch keine natürliche Erſchöpfung ihre Kraft und ihre beſeligende Wirkſamkeit vermindern, verlieren wird. Was wir bei allen Kräften, die einen Fortſchritt in dem Leben der Völker anregen, vermißt haben, nemlich die Gewähr der Dauer und Unzerſtörbarkeit, das finden wir in der bildenden und belebenden Kraft des Chriſtenthums. Weil der Gründer unſterblich lebt, ſo lebt auch es unſterblich fort in Mitte des Geſchlechts, es wandelt, über allen irdiſchen Gewalten ſtehend, ſeinen unaufhaltbaren Gang durch die Jahrhunderte; es lebet und belebet Alles, was willig in die Kreiſe ſeines Lebens tritt. Die Menſchen ſterben; und die Völker ſchwinden hin — denn ſie tragen nicht in ſich den Keim der Unvergänglichkeit; die Geſtalt der Dinge wechſelt, die

Weltherrſchaft wandelt von einem Volke zum andern; ganze Welttheile ſinken in eine tiefe Erſchlaffung. Aber es bleibt — ein koſtbares Kleinod — jene vom Himmel gekommene Macht in und über der Welt. Wird ein Volk von Außen bedrängt, in die Tiefe der Leiden verſenkt, muß es das Brod im eignen Laude vom Tiſche der Fremden eſſen, ſo kann es das Kleinod des Glaubens und Troſtes in das Heiligthum des Herzens verſchließen, aus dem es keine menſchliche Gewalt reißen mag. Sind alle Sterne des Glückes untergegangen, ein chriſtliches Volk darf nicht verzagen. Es kann Jahrhunderte dulden, aber auch hoffen, daß nach der Zeiten Lauf, wenn geſühnet iſt die ſchwere Schuld, die Feſſeln fallen, das alte Glück wiederkehren werde. Chriſtus, dem Lebengeber, kann Niemand, kann auch der Tod nicht den Herrſcherſtab entwinden; weil er alle Macht beſitzet, wie im Himmel, ſo auf Erden. Er belebet, und er tödtet; er führt vom Todtenreiche wieder zurück.

Das in ihm gegebene Princip der Bewegung iſt nicht bloß unvergänglich; es liegt in ihm auch die Anregung zu einem wahren und ununterbrochenen Fortſchritte. Nie hört in ihm die Geſchichte auf; nie ſteht das Geſchlecht ſtille, und legt unthätig die Hände in den Schoß, ſo weit es ſich an ihn an und in ihm aufſchließt. Es iſt der ungerechteſte Vorwurf gegen das Chriſtenthum, als ſtehe es dem Fortſchritte und der freien Entwicklung des Geiſtes entgegen, es banne ihn in einen Kreis von Gedanken, Gefühlen und Handlungen ein. Umgekehrt — der Geiſt Gottes iſt Leben und ewige Kraft. Der höhere Geiſt, welchen Chriſtus dem menſchlichen mittheilt, gießt in dieſen friſches Leben aus, ruft ihn auf aus ſeiner träumeriſchen

und ſchwermüthigen Ruhe, entzündet in ihm ein Feuer, das an der Seele zehret und ſie nicht verzehrt. Der wahre Fortſchritt beſteht nicht in dem Wegwerfen aller früheren Ueberlieferungen und Beſtrebungen, nicht in dem Abbrechen aller Brücken, welche die Gegenwart mit der Vergangenheit verbinden, ſondern in der Läuterung und Vollendung des Werkes, an dem die frühern Geſchlechter gearbeitet. In dieſem Sinne liegt in dem Chriſtenthum ein beſtändiger, ein innerlicher, ein nothwendiger Fortſchritt. Es weckt und ruft ja alle Kräfte, alle ſchlummernden Lebenskeime empor, es weist dem Einzelnen die Arbeit an, die er an dem großen Werke der Zeiten vollbringen ſoll, es ruft ihm jeden Augenblick zu: wirket, ſo lange es Tag iſt; denn es kommt die Nacht, da Niemand wirken kann. Es regt den ganzen Menſchen an. Es bildet ſein Erkennen, veredelt ſein Fühlen, treibet und weihet ſein Thun. Kann es, fragen wir, einen würdigern Stoff für die Erkenntniß geben, als dies Nachdenken und die Erkenntniß des Weſens und der Thätigkeit Gottes, der eigenen menſchlichen Natur, des Zieles und Endes aller Dinge? Die Wahrheit, nach der der Geiſt durch alle Zeiten rang, und die er nicht errang, ſie iſt ihm nun erſchloſſen. Er mag ſich in ſie verſenken, zu ihr aufſchauen, ohne ſie zu durchmeſſen, ohne ſie völlig zu erſchöpfen. Er mag in dem Suchen und Finden der Wahrheit ſelig ſein, denn ſie iſt als unverlierbares Eigenthum dem Geſchlechte geſchenkt; der Geiſt iſt ihm gegeben, der es in alle Wahrheit einführen, in ihr erhalten ſoll.

Es könnte im Einzelnen nachgewieſen werden, wie das Chriſtenthum alle Kreiſe des Lebens beherrſcht und durchdringt, wie es die Gefühle bildet und adelt, den

Willen leitet und regelt, der Kunſt und Wiſſenſchaft die wahre Beſtimmung und Richtung mittheilt, das geſellſchaftliche Leben ordnet, eine ſchrankenloſe Freiheit ebenſo wie eine ſchrankenloſe Willkührherrſchaft ausſchließt, kurz das ganze Leben der Völker durchdringt und verklärt. Denn als das höchſte Geſetz des Lebens muß es alle niedern beherrſchen. Wir müſſen uns nur mit der Hinweiſung darauf begnügen und das Eine noch erwähnen, daß es alles Verlangen der Menſchen und Völker ſtille und befriedige. Was erſehnen die Völker, welches Ziel erſtreben ſie? Sie alle wollen glücklich ſein. Sie wollen Ruhe der Seele; ſie wollen einen Zuſtand, in dem das Sehnen und Bangen überwunden, in dem ſie ſagen könnten: ſiehe, wir haben es erreicht, und können nun ruhen im Frieden. Seitdem das Herz des Menſchen zu ſchlagen angefangen, ſeufzt es nach Glück und Frieden. Auf tauſend Wegen ſuchten ſie ihn und fanden ihn nicht, und ſanken in das Grab. Neue Völker ſuchten auf's Neue das höchſte Gut; ſie fanden's nicht. Dieſe Sehnſucht nach Glück und Frieden — Gott ſelbſt hat ſie ins Herz gelegt. Sie iſt ein Angebinde, das dem creatürlichen Geiſte mitgegeben wurde zum Beweiſe, daß er ſich nicht ſelbſt genüge, ſondern ſeine Sättigung und Vollendung in Gott finden müſſe. Die ganze Arbeit der Weltgeſchichte iſt nichts als das Beſtreben, die Ruhe und Vollendung zu erlangen, in einen Zuſtand verſetzt zu werden, in welchem der Geiſt nichts mehr verlangt, weil er Alles erlangt, in dem er wenigſtens die Zuverſicht hat, daß, was er jetzt noch nicht vollſtändig beſitzt, ihm ſicherlich zu Theil werde. Darum vor Allem iſt Chriſtus der Anfang, die Mitte und das Ziel der Geſchichte, weil in ihm jene Ruhe, dieſes Glück der Men-

ſchen und der Menſchheit grundgelegt iſt und ihnen zugewendet und erhalten werden ſoll. Es iſt ein vollkommenes, weil es den ganzen Menſchen, ſeine Seele wie ſeinen Leib, ſein Thun und ſein Ruhen, ſein Denken, Fühlen und Wollen glücklich macht. Es iſt ein unzerſtörbares, denn der es giebt, iſt höher als Alles, in ihm ſelbſt aber iſt kein Wandel und Wechſel. Es iſt ein reines, weil in ihm keine Unruhe und Leidenſchaft iſt, weil der vollſtändige Genuß nicht erlahmt, ſondern ſtärkt. Es iſt unerſchöpflich, weil es der Beſitz des höchſten Gutes iſt, der endliche Geiſt den unendlichen Geiſt nie völlig umfaſſen und erſchöpfen kann. Es iſt endlich ein allgemeines, weil es auf alle Zeiten und Völker, auf alle Menſchen und Geſchlechter ſich gleichmäßig vertheilt, und jedem ſeinen vollen Genuß mittheilt. Der Einzelne kann ſeine Segnungen empfangen, wenn auch die Maſſe von ihm ſich abwendet. Seine Annahme hängt nur von dem guten Willen des Einzelnen ab, es iſt ſeine Sache, ob er es annehmen oder ablehnen will. Troſt verlangen alle Menſchen, alle Völker, um ſo mehr, je größer der Druck der äußern Leiden, des Mangels und der Entbehrung iſt. Man braucht nicht auf die Vergangenheit hinzuweiſen, der größere Theil der chriſtlichen Völker unſerer Zeit ſeufzet unter einer Laſt geiſtigen und leiblichen Elends, welches dringende Hilfe in Anſpruch nimmt. Da ſtehen denn tauſend Aerzte an dem Bette des großen Kranken, an dem Schmerzenslager der civiliſirten Völker. Jeder will ein Mittel entdeckt haben, welches in ſeiner ganzen Kraft angewendet, unfehlbar Heilung und Heil bewirken würde. Zwar ſind die Mittel, die ſie vorſchlagen und anwenden wollen, ganz entgegengeſetzter Art. Jeder vertraut aber,

verſpricht und ſchwört darauf, daß das von ihm vorgeſchlagene anſchlagen werde. Die Einen rufen: nehmt den Menſchen ihre Vorurtheile, verbreitet Licht und Aufklärung, und wie die Nebel vor dem Sonnenlichte, werden die Schatten ſinken; bald wird es freundlicher und wohnlicher in der Welt ausſehen. Die Andern wollen die Arbeit organiſiren, Jedem ein Theil zuwerfen, Jeden ſorgenfrei ſtellen; die ganze Welt in eine Arbeiterfamilie umwandeln. Andere haben dem Eigenthum überhaupt den Krieg erklärt. Daher komme alles Elend. Wolle man Glück und Frieden haben, ſo müſſe man alles Eigenthum aufheben, damit ſei auch der Quell aller Leidenſchaften getrocknet. Anders ſei nicht zu helfen. Dieſes Mittel iſt den Liberalen des gewöhnlichen Schlages zu radical. Sie meinen, man könne auch auf anderem Wege, beſonders durch Erweiterung der ſtändiſchen Rechte, durch Freiheit und Oeffentlichkeit im geſammten Staatsweſen einen beſſern Zuſtand herbeiführen. Und ſo hoffen Alle, aber Alle erhoffen nichts. Vielmehr wächst das Elend in allen Landen rieſengroß. Menſchliche Kraft ſcheint es nicht in ſeine Ufer eindämmen, es nicht überwinden zu können. Nur der Schöpfer alles Lebens, nur der Herr der Welt kann helfen. Und er bietet ſeine Hilfe ſtets in ſeinem eingebornen Sohne dar. Wie er den Geiſt geſchaffen durch ſein allmächtig Wort, ſo kann er die Leiden deſſelben heilen und ihm geben den Frieden, den ſüßen, den beſeligenden, den wundenheilenden, den ſchmerzenſtillenden Frieden. Wie er im Anfang den Leib geſchaffen, ſo kann er dieſem Leibe das nothwendige Brod des Lebens geben. Wo ſein Geiſt waltet, ſein Wille vollbracht wird, ſein Reich herrſchet, da werden ſelbſt die Leiden des Lebens ſüß. Aus Leiden werden Freuden, ſie

werden die Mittel zu einem höhern, freiern und ſeligern Leben. Sie beugen, ſie brechen nicht den Geiſt. Nein ſie ſtärken, ſie heilen, ſie weihen und beleben ihn. Sie weiſen aus den Bedrängniſſen des Lebens die gläubige Seele dahin, wo Unſterblichkeit und Leben herrſcht.

So iſt Chriſtus der Ausgang und die Mitte, wie das Ziel aller Geſchichte. Er iſt ſtets in der Welt — und leitet und vollendet Alle, die in ihn eingehen. Er führt ſein Reich in alle Herzen ein, die es annehmen, in alle Völker, die als ihren Herrn ihn erkennen. Er führt ſie Alle zum Ziele, zur Vollendung ihres Lebens und zum Genuſſe des wahren unvergänglichen Lebens in ihm. Alle Völker und alle Jahrhunderte bis zu dem Abſchluſſe der Geſchichte haben nunmehr keine andere Aufgabe, als das Leben Chriſti zu dem ihrigen zu machen, es immer mehr in ſich auszugeſtalten. Ein anderes Ziel, ein anderes Glück giebt es nicht für die Geſchichte.

Darum kann das Ziel nicht liegen in der immer größern und beſſern Pflege der Erde. Zugegeben, was wir nicht können, daß ſich dieſe ins Unendliche ausnützen, daß ihr Ertrag ins Unglaubliche geſteigert werden könne. Damit wäre ja der Geiſt des Menſchen nicht befriedigt, die Noth der Welt geht vom Geiſte aus; nur wenn ſeine Wunden geheilt ſind, kann ſie wieder geſund werden. Das Ziel kann nicht liegen in der Ausbildung politiſcher Freiheit. Wenn ein Staatsorganismus auch noch ſo gebildet, wenn überall Recht und Gerechtigkeit herrſcht, alle Unterthanen wie an den Laſten, ſo an den Wohlthaten des gemeinen Weſens Theil nehmen, der Staat ſeine Fürſorge überall hin ausdehnt: es liegt in ſeiner Kraft nicht, äuſſeres und inneres Leben zu ſchaffen, nicht, Fruchtbarkeit

und Segen zu ſpenden; nicht, den Geiſtern eine Ruhe und eine Sättigung zu geben. Das Ziel der Geſchichte kann auch nicht bloße Humanität ſein ohne Chriſtenthum. Der Menſch wird nur gebildet und wahrhaft geſittigt, wenn er chriſtlich wird.

Das Chriſtenthum hat die Civiliſation der neuen Welt geſchaffen. Es hat Europa die Weltherrſchaft gegeben. Es hat die chriſtlichen Völker unſterblich, unverwüſtlich, unverweslich gemacht. Die alten Völker ſtarben. Die chriſtlichen Völker leiden wohl um ihrer Sünden willen durch Jahrhunderte, aber ſie gehen nicht unter. Kinder und Kindeskinder büßen die Sünden der Väter. Aber in fernen Zeiten feiern ſie das Auferſtehungsfeſt. Der Halbmond überſchwemmte Aſien, bedrohte Europa. Nach tauſend Jahren iſt der tauſendjährige Schwindel vergangen. Der Halbmond erbleicht, das Lebensmark iſt ausgetrocknet. Aber die übrig gebliebenen Geiſter in jenen Ländern ſtehen jetzt, nach Jahrhunderten, noch da. Laßt uns ſehen, ob ihnen nicht eine ſchönere Zukunft blüht. Wenn die Sünden der Väter geſühnt, dann nahet ſich wieder die Gnade. Auch Europa ſtehet ohne Unterlaß vom Grabe auf. Der Keim der Unſterblichkeit, herrlicher Entwicklung iſt in die chriſtlichen Völker gelegt. Lebensmatt, grabſehnſüchtig raffen ſie unter dem Kreuze ſich wieder auf, und beginnen auf's Neue ihr großes, durch die Jahrhunderte fortdauerndes Tagewerk. Sie ſteuren Alle einem Ziel entgegen. Sie vollbringen ihr ewig Werk in der Entwicklung der Weltgeſchichte. Es hat ſich ein weltumfaſſender, weltumſpannender Plan an ſie geknüpft. Sie ſterben nicht, bis ſie ihn vollbracht. Es naht kein neues Heil. Keine neue Botſchaft wird verkündet. Das Alte erneuet ſich ohne

Ende. Durch die Jahrhunderte, durch die Jahrtauſende herrſcht Der, welcher von ſich geſagt: **ecce nova facio omnia.**

Dr. Gams,
Profeſſor in Hildesheim.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Die chriſtliche Dogmatik. Von Dr. F. A. Staudenmaier, Domkapitular, geiſtl. Rath und ordentl. öffentl. Profeſſor an der Univerſität Freiburg im Breisgau. — Dritter Band. VI und 808 S. Freiburg im Breisgau, Herder'ſche Verlagshandlung. 1848. Pr. fl. 4. 36 kr.

Der vorliegende dritte Band des dogmatiſchen Werkes, welcher als zweiter Theil des Syſtems der chriſtlichen Dogmatik die beſondere Aufſchrift hat: die Lehre von der Creatur, ſtellt von dieſer die erſte Unterabtheilung, nämlich die Lehre von der Schöpfung dar, welche in zwei Abſchnitte zerfällt, deren erſter die Schöpfung als ſolche, der andere den urſprünglichen Zuſtand der Geſchöpfe zum Gegenſtande hat. — Es iſt eine natürliche Folge der Conſequenz des Herrn Verfaſſers, daß wir in dieſem dritten die Eigenthümlichkeiten wieder finden, welche wir in der Anzeige der zwei erſten Bände gerühmt haben; zunächſt

die ſpeculative Auffaſſung der Dogmen als die formelle wiſſenſchaftliche Grundlage, auf welcher das Syſtem der materiellen poſitiven Glaubenslehre erbauet wird, die ausführliche Behandlung des Traditionsbeweiſes aus den Zeugniſſen und Anſichten der Kirchenväter, deren Stellen theils in kürzern Sätzen, theils in größern Auszügen angeführt ſind, endlich die Berückſichtigung der Zeitphiloſophie in ihrer Stellung zur Dogmatik, wobei die entweder dem Dogma oder den ſpeculativen Anſichten des Verfaſſers entgegenſtehenden Vorſtellungen beleuchtet werden.

Der erſte Abſchnitt dieſes Bandes ſtellt, wie ſchon bemerkt wurde, die Lehre von der Schöpfung als ſolcher, als Act Gottes dar, und die Darſtellung iſt dreitheilig geordnet, indem der Verfaſſer die Schöpfung als Werk des dreiperſönlichen Gottes betrachtet, und den Antheil jeder der drei gottlichen Perſonen an demſelben zu beſtimmen ſucht. Speculativ wird die Theilung aus der Unterſcheidung abgeleitet — zuerſt der ewigen Idee der Welt, oder der Urſetzung der Welt in der Idee — ideale Schöpfung, welche das Werk des Vaters iſt; dann der Hervorbringung der Welt aus dem Nichts; die wirkliche Schöpfung — das Werk des Sohnes; endlich im Gegenſatze zu der bloßen Lebensſetzung die Unterſcheidung einer Lebensvermittelung, welche eine Vermittelung zum wahren Leben ſei; das Werk des heiligen Geiſtes. Dieſe trinitariſche Darſtellung der Schöpfungslehre iſt inſofern neu, als zwar bisher nach dem Vorgange der Schrift und Tradition der Antheil des Sohnes an der Schöpfung ſtets hervorgehoben, der Antheil des heiligen Geiſtes aber mehr vorausgeſetzt als beſonders hervorgehoben, jedenfalls nicht in der Weiſe aufgefaßt wurde, wie es hier geſchehen

iſt; ehe ſich jedoch Referent über dieſen Punkt weiter ausſpricht, muß der ganze Gang der Speculation des Verf. dargelegt werden.

Zuerſt die ewige Setzung der Welt in der Idee — das Werk des Vaters. Hier wird zuerſt als Fundamentalſatz aufgeſtellt: die Setzung der Welt in der ewigen Idee, oder die Urſetzung der Welt im ewigen Gedanken und Willen der Gottheit iſt als ideale Schöpfung das Werk des Vaters. Die Richtigkeit dieſes Satzes wird ſofort auf bibliſche Ausſprüche und eine Reihe patriſtiſcher und theologiſcher Auctoritäten geſtützt, und gegen zwei andere Anſichten vertheidigt, deren eine die Ideen überhaupt nur als Producte des menſchlichen Geiſtes gelten läßt, und darum auch eine ewige Idee der Welt in Gott läugnet, die andere aber die göttliche Idee der Welt mit der Idee Gottes identificirt, oder wegen eben jener Idee Gott das Urbild der Welt nennt, was unmittelbar oder mittelbar zur pantheiſtiſchen Auffaſſung Gottes führt. Nach der Widerlegung dieſer Anſichten werden dann die weiteren Momente jenes Fundamentalſatzes erörtert, nämlich die Idee als Gedanke und Wille des Vaters, die göttliche Idee als Weſens- und Lebensgedanke, dieſelbe als allgemeiner Logos der Welt, dieſelbe als die Wahrheit des Seins, die göttliche Idee als Geſetz des Seins, die Idee als Gottesidee und als moraliſches Geſetz; aus dieſer Ideenlehre werden nun Folgerungen abgeleitet, durch welche die Irrthümer widerlegt werden, welche die Kirche in Betreff des Urſprungs aller Dinge von jeher verworfen hat. Referent läßt dieſem Idealismus des Verfaſſers alle Gerechtigkeit widerfahren, und iſt nach den vorliegenden klaren Ausſprüchen der Schrift darüber mit ihm einverſtanden, daß

nach der Lehre der Schrift der Gedanke der Welt und der Wille, ſie zu ſchaffen, vor ihrer wirklichen Erſchaffung, alſo vor aller Zeit in Gott vorhanden geweſen ſei, und daß jener göttliche Gedanke und Wille wohl die göttliche Idee der Welt genannt werden könne, aber er zweifelt, ob dieſe ideale Schöpfung den Antheil des Vaters an der Weltſchöpfung erſchöpfe, ob damit der Sinn der Schrift- und Kirchenlehre ganz und rein ausgedrückt ſei. Die erſte unterſcheidet von der Idee der Welt ſtets noch die wirkliche Schöpfung, nennt jene nie Schöpfung, und legt dieſe ſtets dem Vater bei, wenn ſie ihn ſo oft den Schöpfer Himmels und der Erde nennt, durch welchen Ausdruck unſtreitig das ſichtbare Univerſum bezeichnet wird; mit denſelben Worten nennt auch die Kirchenlehre den Vater den Schöpfer der wirklichen Welt: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.* **Symb. Nicaeno-Const.** Zwar ſteht der Verf. mit ſeiner Speculation nicht allein, er hat aus der kirchlichen Literatur des Mittelalters ähnliche zum Theil gleichlautende Aeußerungen, beſonders der hl. Hildegard angeführt, Referent glaubt aber auf dieſe Aeußerungen anwenden zu dürfen, was der Verf. S. 53 über den Satz: Gott ſei das Urbild der Welt, bemerkt.

Die Hervorbringung der Welt oder die wirkliche Schöpfung als das Werk des Sohnes theilt ſich in fünf Unterſuchungen; die erſte befaßt ſich mit der Beſtimmung, daß die Welt das Werk der Gottheit, und zwar des Sohnes, nicht aber anderer untergeordneter Potenzen ſei; die zweite geht in den Begriff der Schöpfung ſelbſt ein, und ſetzt feſt, daß ſie nach dem bibliſchen und kirchlichen Begriffe als Hervorbringung der Dinge aus dem Nichts zu

faſſen ſei, wobei die aus dem Heidenthum ſtammenden Vorſtellungen widerlegt werden, als ſei die Welt hervorgebracht aus der ewigen Materie, oder aus der Subſtanz Gottes ſelbſt; in der dritten wird als das eigentlich Schaffende in Gott ſeine Allmacht nachgewieſen, diejenige Eigenſchaft, welche als die erſte Eigenſchaft der göttlichen Cauſalität zu betrachten iſt, und als die abſolute Macht auch abſolut frei iſt und frei wirkt; die vierte Unterſuchung erkennt das göttliche Schaffen als ein Schaffen im Anfange der Zeit, wodurch die ewige Idee des Vaters zeitliche und räumliche Exiſtenz erhält, und zugleich der Anfang der Welt und der Zeit geſetzt wird; in der fünften Unterſuchung beginnt die Erklärung des Schöpfungsproceſſes unter Zugrundlegung des Sechstagwerkes der Geneſis. Der Verfaſſer entwickelt hier zuerſt mit Beziehung auf patriſtiſche Auctoritäten ſeine Unterſcheidung von Lebensſetzung und Lebensvermittlung, deren erſte er dem Sohne, die andere dem heiligen Geiſte zuſchreibt. Von der Lebensſetzung durch den Sohn giebt er folgende Darſtellung: der Sohn will die ewige Idee des Vaters realiſiren, in dieſer aber iſt die Idee der Creatur die Idee der organiſch gegliederten Creatur, wie ſie in ihren beiden Grundreichen Einheit und Vielheit zumal iſt; beziehen wir dieſen Satz im Beſondern auf die Schöpfung der geiſtigen Creatur, ſo iſt klar, daß dieſe nicht gedacht werden kann als Schöpfung der Elemente des Geiſtes, die es nicht giebt, aber auch nicht als Schöpfung der bloßen Potenzen oder Kräfte des Geiſtes, ſondern weil dieſer, wann oder wo er immer iſt, nur gedacht werden kann als denkendes und wollendes Weſen, als Schöpfung des perſönlichen Seins, welches denkt und zugleich will, wobei nur das Eine noch hinzu-

kommt, daß der Geiſt urſprünglich ein ſich entwickelnder war, wie er es immer bleibt, was ſchon die Schöpfungsurkunde dadurch andeutet, daß für ihn die Bewährung durch Freiheit von Gott geſetzt war. Dagegen war die im Anfange der Zeit durch den Sohn vollzogene Schöpfung der Natur eine Elementarſchöpfung, d. h. eine Schöpfung der Elemente der Natur, oder eine Erſchaffung der Natur rein nur im Elemente, welches die Beſtimmung hat, ein Organismus durch eine anderweitige Vermittlung erſt zu werden. Dies iſt nach dem Verf. der urſprüngliche Zuſtand der Welt in ihrer Lebensſetzung, und dieß der Antheil des Sohnes an der Weltſchöpfung.

Hieraus läßt ſich ſchon erkennen, was dem heiligen Geiſte im Schöpfungsproceß als Lebensvermittelung zufällt; nämlich jene Action, wodurch das vom Logos geſchaffene Leben in die durch die göttliche Idee zum Voraus ſchon beſtimmte Relation, und dadurch in jenen Zuſammenhang gebracht wird, in welchem jedes Leben erſt ſeine wahre Wirklichkeit hat. Ueber dieſe Lebensvermittelung bezüglich auf den erſchaffenen Geiſt iſt an dieſem Orte nur im Allgemeinen geſagt, der durch den Logos geſchaffene Geiſt ſei noch nicht der nach allen Seiten vollendete, indem ſein Leben in die durch die Idee ſchon beſtimmte lebendige Verbindung mit Gott habe erhoben werden müſſen; wie dieß geſchehen ſei, wird hier nicht weiter entwickelt, ſondern einer ſpätern Auseinanderſetzung vorbehalten; hingegen iſt die Vermittlung des Naturlebens ausführlich dargeſtellt. Zu dieſer Vermittlung wird Alles gerechnet, was im Schöpfungsproceß vor ſich gieng und vor ſich gehen mußte, bis die geſtaltloſe elementariſche Maſſe zum concreten Daſein der ganzen Natur ſich aus-

geſtaltet hatte; zu dieſer Vermittlung gehört aber noch weiter der nothwendige Zuſammenhang der Naturweſen mit einander, ihr tiefer Einklang unter einander, ſowie ihr harmoniſches Wirken in und durch einander. Das höchſte Verhältniß iſt aber auch für die Natur das zu Gott, die Verbindung mit ihm, und ihr wenn auch unfreies Wirken nach ſeinem Willen, der ihr Geſetz iſt. Dieſe Vermittlung, inſofern ſich in ihr der Schöpfungsproceß fortſetzt (und eigentlich zu ſeiner Vollendung kommt), iſt auch fortgeſetzte Schöpfung, die ſofort nach ihren weitern ſtufenweiſen Momenten als Werk des heiligen Geiſtes dargeſtellt wird. Und nun folgt als dieſes Werk das Heraemeron des erſten Kapitels der Geneſis von V. 3—31; über die Behandlungsweiſe dieſes Stoffes wird voraus bemerkt, daß der Dogmatik als ſolcher nur zukomme, das in der Offenbarungslehre über die Weltſchöpfung Enthaltene wieder zu geben; die Verſinnlichung aber, welche ſie auf die Naturwiſſenſchaft ſich ſtützend hinzunehme, nicht ſelbſt zum Dogma gehöre. Da dieſe ganz richtige Bemerkung nicht blos von den Philoſophemen über das Heraemeron, ſondern ganz allgemein gilt, ſo kann Referent ſeine Anſicht über die ganze bisher dargelegte Schöpfungstheorie um ſo unbedenklicher ausſprechen.

So gern die Leſer das wiſſenſchaftliche Talent anerkennen werden, womit hier platoniſche Ideen benützt ſind, um die aufgeſtellte trinitariſche Theorie der Schöpfung zu unterſtützen, ſo wird ſie doch Manche nicht befriedigen, welche ſich ſtreng an die bibliſche Darſtellung halten; dieſen wird die Vorſtellung von dem Vater als dem bloßen Träger der Ideen (der platoniſche Nus) nicht genügen

aus den Gründen, welche bereits angedeutet wurden, ſie werden aber auch die übrige Zutheilung des Schöpfungswerkes an den Sohn und heiligen Geiſt mit dem erſten Kapitel der Geneſis und dem erſten Kapitel des Evangeliums Johannis nicht recht im Einklange finden. Zwar werden ſie zu V. 2 auch den heiligen Geiſt verſtehen, der durch ſein Schweben über der flüſſigen Oberfläche Leben und Bewegung in die träge Maſſe bringt, als ἐνεργεια ζωτικη — vis vivificans, wie Chryſoſtomus zu dieſer Stelle ſich ausdrückt, aber ſie werden den Schluß des Verfaſſers umkehren, und in dieſer Thätigkeit des heil. Geiſtes die einfache Lebensſetzung, in dem Sprechen Gottes aber, durch welches das geſetzte Leben zu einem formirten Sein ausgewirkt wird, den Sprecher Gottes, d. h. den Sohn erkennen, um ſo mehr als dieß die übliche bibliſche Bezeichnung des Sohnes iſt, und durch das Evangelium Johannis ſeine Beſtätigung erhält. „Durch den Logos ſind alle Dinge gemacht und ohne ihn iſt nichts gemacht von Allem, was gemacht iſt; durch dieſe ſo ſcharf bezeichnenden Worte will der Apoſtel doch wohl nicht ſagen, durch den Logos ſei bloß der Weltſtoff oder die Elemente der Natur hervorgebracht, ſondern alles Einzelne und Beſondere, was aus den Elementen gebildet iſt, wie eine ſolche Schöpfung mit Bildung (Lebensvermittlung nach dem Verfaſſer) auch in pauliniſchen Briefen dem Sohne zugeſchrieben wird: durch ihn iſt Alles geſchaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unſichtbare, ſeien es Thronen oder Herrſchaften oder Fürſtenthümer oder Gewalten; Alles iſt durch ihn und für ihn geſchaffen; und er iſt vor Allen, und Alles beſteht durch ihn; Kol. 1, 16. 17. vergl. Epheſ. 4, 24; Hebr. 1, 2. 3. Und wie

durch ihn das Sichtbare und das Unſichtbare in ſeiner Gliederung geordnet iſt, ſo war der Logos im Beſondern auch der Bildner des Menſchen: in ihm war das Leben (doch wohl das vollkommene), und dies Leben war das Licht der Menſchen, — das wahre Licht, welches erleuchtet jeden Menſchen, der in dieſe Welt kommt; — zwar erkannte ihn die Welt (in der Mehrheit) nicht, aber denen, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, u. ſ. f. V. 4—12; darum wie durch ihn die Welt urſprünglich geordnet worden, beſchloß der Vater, ſie zur beſtimmten Zeit aus ihrem Verfalle durch ihn wieder herzuſtellen, und Alles dem Haupte Chriſtus zu unterſtellen. So verſtehen auch die Kirchenväter einſtimmig die Stelle Joh. 1, 3, nicht von einer bloß elementaren Schöpfung, ſondern von einer ausgebildeten; zwar führt der Verf. §. 32 einige Stellen an, in welchen der heilige Geiſt als Mitſchöpfer genannt wird, doch in ſichtlicher Beziehung auf Gen. V. 3; aber keine ſchreibt dem heil. Geiſt das Hexaemeron zu.

Der zweite Abſchnitt dieſes Bands handelt von der Welt in ihrer Verwirklichung und von ihrem urſprünglichen Zuſtande nach derſelben. Zuerſt kommen die einſchlagenden allgemeinen Fragen zur Sprache, und nach der Gliederung der Weltcreatur das Weſen und der urſprüngliche Zuſtand jeder beſondern Claſſe. In Beziehung auf jene wird als Hauptſatz vorangeſtellt, daß die wirkliche Welt, als der ewigen Idee Gottes von ihr entſprechend, urſprünglich gut und vollkommen war, und ſomit kein Böſes in ihr geſetzt ſein konnte, was durch den über ſie ausgeſprochenen göttlichen Segen als höhere Weihe beſtätigt wird. Die Frage nach dem Zwecke der Welt

wird ſo beantwortet: der Zweck der Welt iſt von Gott beſtimmt in der Weiſe, daß Er ſelbſt der Zweck der Creatur iſt, dieſe aber, indem ſie ihren Zweck in Gott erreicht, das höchſte und tiefſte, damit auch das ſeligſte Leben aus ſich entfaltet, d. h. ſelig iſt. Wie die wirkliche Welt im Ganzen der ewigen Idee Gottes von ihr entſpricht, ſo auch die Vielheit und Verſchiedenheit der Weſen in dieſem Ganzen, nach ihren Gattungen, Arten und Individualitäten, eine jede derſelben entſpricht einer beſondern göttlichen Idee; wie aber alle dieſe beſondern göttlichen Gedanken unter ſich harmoniſch verbunden die Eine Idee der Welt ſind, ſo fließt auch die unendliche Vielheit der Weltweſen in der Idee in Eine Welt zuſammen. Nach dem Weſen und Inhalt der Weltidee zerfällt jedoch die Weltcreatur in drei Momente: ſofern nämlich die Idee blos innerlich und äußerlich beſtimmtes intelligenz- und willenloſes Sein iſt, entſpricht ihr das creatürliche Moment, welches gemeinhin Natur heißt; ſofern aber in der Idee Denken und Wollen geſetzt iſt, entſpricht ihr der Geiſt; ſofern endlich der Idee Gedanke, Wille und Naturſein zumal zukommt, entſpricht ihr der Menſch als Syntheſis in der Art, daß in ihm Intelligenz und Willen die Natur beherrſchen, und ihr nur die Bedeutung des Organs zukommt; wovon nun die beſondere Darſtellung folgt.

Die Stellung des Geiſtes im Univerſum wird durch die Reflerion eingeleitet, daß die Gottheit, um auf wahrhafte Weiſe Zweck der Welt werden zu können, ihr als das offenbar werden müſſe, worin ſie ihre letzte Beſtimmung hat. Dieß ſetzt aber die Möglichkeit eines Verſtändniſſes (einer Erkenntniß) und damit die Nothwendigkeit von Weltweſen voraus, denen dieſes Verſtändniß

gegeben iſt oder möglich wird, dieß Weltweſen iſt der Geiſt, der einerſeits das Vermögen und die Beſtimmung hat, die Gottheit in ihrem allſeitigen Verhältniſſe zur Welt, und dieſe in ihrem Verhältniſſe zu jener nach der göttlichen Idee zu erkennen, andererſeits aber die praktiſche Aufgabe, ſo zu handeln, daß ſowohl ſein eigenes als das Leben des intelligenz- und freiheitsloſen Univerſums (?) als der Ausdruck des göttlichen Willens erſcheine; S. 197. Hieraus wird nun das Weſen und die Beſtimmung des Geiſtes weiter entwickelt, nebſt den Folgerungen, welche ſich daran knüpfen; wichtig und zugleich anziehend iſt die Auseinanderſetzung der Freiheit in ihrer zweifachen Betrachtung als *Zuſtand*, wornach ſie iſt die der göttlichen Idee entſprechende Beſchaffenheit des geiſtigen Seins, — wahre Freiheit, und als *Vermögen*, wornach ſie iſt die Freiheit der Wahl, welche als Kraft der Selbſtbeſtimmung die Aufgabe hat, in die wahre Freiheit überzugehen, als Wahlvermögen aber die Möglichkeit in ſich trägt, in der wirklichen Selbſtbeſtimmung auch den entgegengeſetzten Weg einzuſchlagen, — falſche Freiheit.

Der reine oder höhere (creatürliche) Geiſt iſt der *Engel*. Die Wirklichkeit ſolcher höherer Geiſter erweiſt ſich in der Schrift aus ihrem wirklichen Erſcheinen, in Beziehung auf die Schöpfungsurkunde fällt ihre Erſchaffung auf den Anfang der Zeit oder den erſten Tag; daß in dieſer Geiſterſchöpfung Mannigfaltigkeit und Abſtufung, Ordnungen und zugleich organiſche Einheit herrſche, iſt nach den bibliſchen Andeutungen Lehre der Kirche; nach ihrer Natur und Stellung im Univerſum ſtehen ſie über dem menſchlichen Geiſt, und ſind demnach höhere und vollkommenere Weſen, was beides in der Schrift auf vielfache

Weiſe ausgeſprochen iſt. Die Beſtimmung der Engel betrachtet der Verfaſſer nach ihrem Verhältniß zu Gott, zu ſich ſelber, zu den Menſchen und zum Univerſum; ihr Verhältniß zu Gott beſteht theils in ihrer perſönlichen Gemeinſchaft mit ihm, welche, ſofern ſie darin beharren, ſie zu guten und ſeligen Geiſtern macht, theils darin, Organe der Gottheit in Abſicht auf die Natur und die Menſchheit zu ſein; ihr Verhältniß zu einander, obwohl es in hierarchiſcher und individueller Hinſicht nicht bekannt iſt, kann doch nur darin beſtehen, daß ſie gegenſeitig gebend und empfangend auf einander einwirken. Dieſe Einwirkung — nach des Verf. Idee die ſecundäre Lebensvermittlung, iſt von Gott ſo geordnet, daß in der Kette der Weſen das höhere in die Entwicklung des unter ihm ſtehenden Lebens erregend, unterſtützend und emporhebend eingreift; wie nun dieß zunächſt von dem Verhältniß der Engel zu einander nach ihren Abſtufungen gilt, ſo auch von ihrem Verhältniß zur Menſchheit, welches im Allgemeinen ſich dahin beſtimmt, daß ſie auf die allſeitige Erreichung der Idee der Menſchheit, wie dieſe objectiv durch die Schöpfung geſetzt, durch die Offenbarung und Erlöſung aber entwickelt iſt, vermittelnd einwirken, welche Einwirkung auch durch Erſcheinungen von Engeln in der Menſchenwelt ſeit ihrem Beginne (I. Moſ. 3, 23. 24) durch alle Perioden der Offenbarung bis zum Schluß der chriſtlichen (Apoſtelgeſch. 1, 9 ff.), ja noch weiter bis zum Schlußacte der Welt, bis zum allgemeinen Weltgerichte verſinnlicht und beſtätigt wird. Neben dieſen Dienſtleiſtungen der Engel zum allgemeinen Beſten der Menſchen geht noch eine andere einher, welche ſich auf die individuelle Heilsvermittlung eines jeden Einzelnen bezieht, was den Begriff der Schutzengel

ſbt, einen Begriff, der außer ſeinem conſequenten Zuſammenhang mit der allgemeinen Engellehre durch bibliſche wie durch die Zeugniſſe von der Anſchauung der Kirchenväter gerechtfertigt iſt. Die Ehrfurcht und Verehrung der Engel iſt theils in ihrem höhern Sein und Weſen, theils in dem von Gott ſelbſt im Univerſum geordneten Vermittlungsſyſteme (ihrem Verhältniſſe zum Menſchen) gegründet. — Der urſprüngliche Zuſtand der Engel wird ſo beſtimmt, daß ſie vom Logos geſchaffen, durch die Gnade des heiligen Geiſtes mit Gerechtigkeit und Heiligkeit bekleidet, dadurch aber unmittelbar, d. h. objectiv, in dem Sinne vollendet waren, daß zu dieſer objectiven Vollendung nur noch die ſubjective durch glücklich zu überſtehende Freiheitsprobe zu kommen hatte, um ſo durch Beides in voller Wahrheit vollendet zu ſein, und der göttlichen Idee im ganzen Umfange zu entſprechen. Die drei Glieder dieſes Satzes, nämlich die objective Vollendung der Engel durch den heiligen Geiſt, die natürliche Freiheit des Engelgeiſtes, und daher die Nothwendigkeit der ſubjectiven Selbſtvollziehung der durch die Gnade verliehenen objectiven Gerechtigkeit und Heiligkeit, werden auf ſpeculativem und poſitivem Wege erhärtet; über die Freiheitsprobe ſelbſt, nämlich worin ſie ſpeciell beſtanden, findet ſich hier noch nichts, wird aber wohl im nächſten Bande folgen.

Von §. 71 an wird von der Natur — als dem an und für ſich weder denkenden noch wollenden, ſomit unperſönlichen Sein und Leben gehandelt; die Darſtellung hat einen naturphiloſophiſchen und theologiſchen Theil. Im erſten iſt von den Stufen des Naturlebens zunächſt auf dem Erdkörper; von den Kategorien der Natur, welche ſich auf die ihr zu Grund liegenden Ideen gründen; von

der Gegenſätzlichkeit und Einheit der Natur; von dem Geſetze der Nothwendigkeit in der Natur, endlich von ihrer Beſtimmung und ihrem Zwecke die Rede; in dieſe naturphiloſophiſche Darſtellung ſind übrigens durchweg Bibelſtellen, inſofern ſich ſolche darbieten, in noch reicherem Maße aber Stellen aus den philoſophirenden Theologen der ältern und mittlern Zeit eingeflochten. Von der Beſtimmung der Natur, von welcher geſagt wird, daß ſie als das Willenloſe ihre Beſtimmung und ihre Zwecke nicht in ihr ſelber, ſondern in jenem Weſen habe, deſſen Willen ſie unterworfen iſt, alſo außer ſich im freien Geiſte, — wird ſofort zu ihrem Verhältniß zu Gott übergegangen; dieſer gemäß iſt ſie zunächſt ein Organ der göttlichen Offenbarung an den Menſchen als Spiegel der göttlichen Eigenſchaften und gewiſſermaßen Vorbild für den Menſchen; ſie iſt aber zweitens dasjenige Werkzeug, deſſen ſich Gott bei ſeinen Handlungen auf die Menſchheit zur Vollſtreckung ſeines Willens bedient, und dieß auf zweifache Weiſe, indem er entweder hierin wie überall die Verwirklichung der Idee auf dem Naturwege bezweckt, oder indem er als abſoluter Herr der Natur den gewöhnlichen Naturweg verläßt, und einen ſolchen einſchlägt, auf welchem in der untern Natur eine höhere ſichtbar wird; in dieſem Falle wirkt Gott das Wunder, welches wohl über, aber nicht gegen die Natur iſt. — In dem Verhältniß der Natur zu Gott liegt auch ihr Verhältniß zum Menſchen eingeſchloſſen; ſofern nämlich dieſer ſelbſt ein Naturweſen iſt, iſt ſie auch die phyſiſche Baſis ſeines Lebens; ferner als ein Organ der göttlichen Offenbarung weist ſie ihn nach Oben; endlich vermittelt ſie wie Gottes ſo auch des Menſchen Schaffen nach Ideen. — Auch zu ſich ſelber hat die Natur ein Verhältniß, welches

nicht in ihr Bewußtſein eintritt, aber ſich auf poſitive und negative Weiſe durch Inſtincte und Triebe kundgiebt, und vorzüglich in ihrer Ordnung und Zweckmäßigkeit uns zur Anſchauung gelangt. Den Schluß bildet auch hier die Betrachtung des Urſtandes der Natur, welcher nur ein Zuſtand des Gutſeins ohne Beimiſchung irgend eines Böſen, alſo ein Zuſtand der Vollkommenheit ſein konnte; die Ausführung dieſes Thema's iſt etwas kurz, und es wird vorläufig auf die Veränderung hingewieſen, welche in ihr durch die Sünde des Menſchen vorgieng, an welchem Orte das vorliegende Thema von ſeiner negativen Seite ausführlicher vorkommen muß.

Den letzten Abſchnitt der Schöpfungslehre bildet der *Menſch* als die Syntheſe von Geiſt und Natur, und das Band, durch welches ſich zwei Welten mit einander zu einem Ganzen organiſch verknüpfen; dieß iſt die Stellung des Menſchen im Univerſum, in welcher ihm einerſeits die Aufgabe zukommt, die Offenbarung der Natur zu verſtehen und auszuſprechen, und andererſeits die weitere, ſelbſt eine ergänzende Offenbarung Gottes von Seite des Geiſtes zu werden, in der ſich als der höhern die Naturoffenbarung vollendet; (dieſe Bezeichnung der Stellung des Menſchen in der Welt iſt zu abſtract gehalten, und tritt aus ihrer Generalität durch keine weitere Erklärung heraus). Sehr gut dagegen iſt die Frage nach den Beſtandtheilen des Menſchen, nämlich ob zwei oder drei? aus dem bibliſchen Sprachgebrauche und der allgemeinen Naturbetrachtung gelöſt, und den Aeußerungen der Väter und der Häretiker hierüber Rechnung getragen. Mit der größten Ausführlichkeit wird §. 84 der Gegenſatz *der Einheit und Individualität des Menſchenweſens* aus dem allge-

meinen Gegenſatze von Gattung und Individuum entwickelt; wenn man nun gleich bei Manchem, was hier hereingezogen iſt, den Gedanken nicht abwehren kann, daß ein zu weiter Auslauf in die Anthropologie gemacht ſei, ſo verſöhnt man ſich doch mit dieſen Parergen in Anbetracht der Anwendung, welche davon auf unſtreitig theologiſche Wahrheiten gemacht wird, nämlich daß die volle menſchliche Natur mit Seele und Leib, mit Perſönlichkeit und Unſterblichkeit in jedem Einzelnen des Geſchlechtes geſetzt ſei, im Gegenſatze zu der alten und in der neuern Zeit wieder hervorgetretenen pantheiſtiſchen Vorſtellung von einer Weltſeele oder einem allgemeinen Menſchengeiſt, wie nicht minder manche dogmatiſche Folgerungen, welche ſich auf die Vorausſetzung ſtützen, daß der erſte Menſch, der Stammvater unſeres Geſchlechtes, auch als Individualmenſch dasſelbe war, was als Gattungsmenſch. In der Lehre von der Fortpflanzung der Menſchheit werden die drei bekannten Syſteme vom Urſprunge des Geiſtes einer ſehr genauen Prüfung unterworfen, am ausführlichſten der Präexiſtentianismus in bibliſcher, patriſtiſcher und philoſophiſcher Hinſicht, an dem Traducianismus wird mit Rückſicht auf die Unterſcheidung von Geiſt und Seele nur ſo viel als wahr zugegeben, daß das Seeliſche mit dem Leiblichen ſich fortpflanze, der Creatianismus aber auf der Grundlage der bibliſchen und kirchlichen Anſchauung auf einen combinirten Act der Kraft der Schöpfung und der Kraft der Vorſehung zurückgeführt.

Was der Menſch iſt als Geſchöpf und in Vergleichung mit den übrigen Geſchöpfen, hat der Verf. im Voranſtehenden gezeigt, es folgt nun die Erklärung, was er iſt **in Vergleichung mit Gott, ſeinem Schöpfer;**

er iſt aber nach der Schöpfungsurkunde geſchaffen nach Gottes Bild und Gleichniß. Das erſte erklärt der Verſ. alſo: der menſchliche Geiſt und das göttliche Ebenbild im Menſchen ſind inſofern ſchlechthin gleich, als das Weſen des einen auch das Weſen des andern iſt; der Menſch iſt Ebenbild Gottes ſchon einfach dadurch, daß er Geiſt iſt, was dem Leib in dieſer Hinſicht zukommt, gilt ihm nur als dem Organ des Geiſtes. Das Weſen des göttlichen Ebenbildes beſteht alſo darin, daß der menſchliche Geiſt eine von Gott geſchaffene, mit der Kraft der Intelligenz, des Willens und des Gemüthes ausgerüſtete, ſich in ſich ſelbſt und in ſeiner Beſtimmung bewegende, mit unſterblichem Leben begabte Subſtanz iſt. Dieſe Ebenbildlichkeit iſt daher unverlierbar. Von dem göttlichen Gleichniß oder der Aehnlichkeit des menſchlichen Geiſtes mit Gott ſagt der Verfaſſer: der in der Theologie gemachte Unterſchied zwiſchen Bild und Aehnlichkeit wurde faſt zu jeder Zeit dahin beſtimmt, daß unter dem erſten die geiſtige Anlage, unter dem andern aber die gottgefällige Entwickelung derſelben zu begreifen ſei, — inſofern richtig, als der größere Theil dieſen Unterſchied allerdings im Weſentlichen auf die genannte Weiſe beſtimmt, wiewohl in Beziehung auf einzelne Momente Verſchiedenheit der Anſichten ſtattfindet. — Aus der göttlichen Ebenbildlichkeit wird denn auch die Beſtimmung des Menſchen abgeleitet, ſie beſteht nämlich darin, ſich nach dem vollſtändigen Begriff ſeiner göttlichen Ebenbildlichkeit, d. h. nach der ganzen Summe der in ihn gelegten Anlagen zu erkennen und ſofort mit Freiheit zu vollziehen; wenn nun in dieſer Entwickelung der geſammten Anlagen die Aehnlichkeit mit Gott beſteht, ſo liegt darin zugleich die Würde des Menſchen, zu dieſer gehört

aber noch im Beſondern die Urſprünglichkeit und Selbſt-ſtändigkeit des Menſchenweſens, wobei auf eine in der neuern theologiſchen Literatur zum Vorſchein gekommene, aus der irrigen Auffaſſung des Thohu und Bohu entſprungene Vorſtellung Rückſicht genommen iſt, zufolge welcher der Menſch erſt auf den Trümmern einer erſten Schöpfung entſtanden ſein ſoll, um die letztere gewiſſermaßen zu erſetzen.

Auf dieſe allgemeine Andeutung der Beſtimmung des Menſchen folgt nun von §. 94 bis 115 eine ſpecielle Ausführung, worin gezeigt wird, ſowohl wie ſich jene Beſtimmung offenbare, als in welchen Thätigkeiten ſie ſich vollziehe. Sie offenbart ſich aber in dem natürlichen Zuge des menſchlichen Geiſtes zur Gottheit, als dem Princip alles religiöſen Strebens und Lebens, und die Thätigkeiten, in welchen ſich die Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes vollzieht, können keine andern ſein als ſolche, die das nachbilden, was ſich im trinitariſchen Leben der Gottheit urbildlich bewegt, die in relativer Weiſe das ſind, was die göttlichen in abſoluter. Dieß wird ſofort in einer ausführlichen Phyſiologie des menſchlichen Geiſtes auseinandergeſetzt und gezeigt, welche Functionen ſich als normale aus dem Standpunkte der göttlichen Ebenbildlichkeit ergeben, des großen Umfanges wegen muß ſich unſere Relation auf die Titel dieſer Ausführung beſchränken. Es kommen alſo in der genannten Beziehung zur Sprache das Bewußtſein, das Gefühl und die Intelligenz des Menſchen, das Weſen und die Objecte des Erkennens als Selbſterkenntniß, Welterkenntniß und Gotteserkenntniß, endlich die Wahrheit als Idee und als Reſultat des Erkennens; ſodann von der praktiſchen Seite der Wille und ſeine Freiheit nach ihren Beziehungen, das Verhältniß der Intelligenz zum Willen,

die Idee des Guten, der theoretiſche und praktiſche Geiſt in ihrer gegenſeitigen Beziehung; der Proceß der Entwicklung und Vollendung des Menſchen, ſoweit er durch die Freiheit bedingt iſt, endlich das Gewiſſen als geſetzgebend, und auch gerichthaltend, beides im Namen eines überweltlichen und abſolut heiligen Princips.

Den Schluß bilden die drei wichtigen dogmatiſchen Punkte von der Perſönlichkeit, Unſterblichkeit und urſprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit des erſten Menſchen. Die Perſönlichkeit wird nach dem Vorbilde der göttlichen Perſönlichkeit definirt als das Sein, Leben und Sichbewegen des Geiſtes in ſich, bei ſich, durch ſich und für ſich ſelber; die Perſönlichkeit gehört alſo zum Weſen des Geiſtes, und iſt unzertrennlich mit ihm verbunden, aber nicht bloß dieß, ſie iſt zugleich in allen ſeinen Kräften und Vermögen geſetzt, durchgreift ſie und hält ſie zuſammen, was dann **in concreto** von dem Denken, Wollen und Fühlen gezeigt wird. — Ueber die Unſterblichkeit werden zuerſt die Ausſprüche des alten und neuen Teſtaments angeführt, dann auf dieſer Grundlage die ſpeculativen Argumente für dieſes Dogma entwickelt: es wird zuerſt gezeigt, wie der menſchliche Geiſt als Ebenbild des göttlichen unſterblich iſt, daß folglich die Unſterblichkeit zu ſeinem Weſen und ſeiner Natur gehört, und gleich der Ebenbildlichkeit nicht verloren werden kann; ein zweiter Hauptbeweis wird aus der Perſönlichkeit des Geiſtes abgeleitet, indem dieſer als der lebendige den unabwendbaren Drang in ſich hat, ſein unſterbliches Leben ebenſo an ſich nach allen Seiten zu vermitteln, wie es ihm anerſchaffen iſt, was ſofort aus den Ankündigungen im Gefühle, der Intelligenz und Vernunft, und dem Zweck und der Be-

ſtimmung des perſönlichen Seins nachgewieſen wird; ein dritter Hauptbeweis, und zwar ein objectiver, liegt in der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe Gottes, welche ſich in entſprechenden Handlungen gegen die Menſchen bethätigen müſſen, alſo in vergeltenden Handlungen, im Belohnen und Strafen, und in der größtmöglichen Beſeligung Aller, was nur in einem unſterblichen Leben des Geiſtes möglich iſt, gleichwie ohne dieſes ſein ſittliches Streben zwecklos, ſein Sehnen eitel, der Zweck ſeiner Erſchaffung verfehlt ſein würde. Von dem Leibe, deſſen Bedeutung und Beſtimmung zugleich auseinandergeſetzt wird, iſt in Beziehung auf die Frage von Unſterblichkeit einfach geſagt, daß der Leib des erſten Menſchen eben ſo von Natur ſterblich, wie durch göttliche Gnade unſterblich war, das Nähere darüber wird einer ſpätern Betrachtung vorbehalten. — Zuletzt wird von der objectiven Vollendung des Menſchen gehandelt; als Zuſtand gedacht iſt ſie ſeine Einheit mit Gott, nicht eine ſubſtantielle Einheit, ſondern eine ſittlich-religiöſe, mit bewußter, freier und lebendiger Gemeinſchaft des creatürlichen Menſchen mit dem abſoluten Gott; in dieſer Einheit wird die Idee des Menſchen eine erfüllte. Als Action, die dieſen Zuſtand bewirken ſoll, iſt ſie darein zu ſetzen, daß alle geiſtigen Bewegungen im Menſchen eben ſo von Gott ausgehen, als ſie zu Gott zurückkehren. Zu dieſem Ende erhielt der Urmenſch zu dem göttlichen Ebenbilde als dem natürlichen Princip noch die Gnade des heiligen Geiſtes als übernatürliches Princip ſeines geiſtigen Lebens, wodurch er urſprünglich heilig und gerecht, und nicht nur dem Geiſte, ſondern auch dem Leibe nach unſterblich wurde, jedoch ſo, daß dieſes übernatürliche

Geſchenk, eben als ſolches, für ihn verloren gehen konnte, was auch durch die Sünde wirklich geſchah.

Zum Schluſſe wünſcht Referent dieſem großartig angelegten, mit erſtaunlicher Erudition angefüllten Werke den beſten Fortgang, zumal in einer Zeit, die ſich von der Wiſſenſchaft und von wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen immer mehr abwendet, und ihre Richtung auf eine Menge praktiſcher und unpraktiſcher Dinge genommen hat. In dieſer Hinſicht dürfte es dem Werke nur förderlich ſein, wenn die Darſtellung überhaupt mehr zuſammengedrängt, unnöthige Wiederholungen vermieden, und zu dem doppelten Zwecke auf eine genaue und feſte Diſpoſition Bedacht genommen würde.

Drey.

2.

Geſchichte der Geſellſchaft Jeſu in religiöſer, politiſcher und literäriſcher Beziehung. Nach authentiſchen und noch nicht veröffentlichten Urkunden verfaßt von **J. Cretineau-Joly.** Nach dem Franzöſiſchen frei bearbeitet. Wien, Druck und Verlag der **Mechitariſten-Congregations-Buchhandlung.** Erſter Band **466** S. erſchien im J. **1845.** Zweiter Band **583** S. — im J. **1846.** Dritter Band **568** S. — im J. **1846.** Vierter Band **556** S. — im J. **1847.** Preis jeder Band fl. **2. 24** kr.

Wem es nicht bloß daran gelegen iſt, ſich vom Strome der Vorurtheile mitfortreißen zu laſſen, wem es vielmehr Herzens- und Gewiſſensangelegenheit iſt, über die Körper-

ſchaft, die ſich Geſellſchaft Jeſu nennt, deren Mitglieder man ſchlechthin mit dem Namen „Jeſuiten“ bezeichnet, ſich ein ſelbſtſtändiges, ſicheres und gerechtes Urtheil zu bilden, der wird auf ihre Geſchichte zurückgehen müſſen. Ihre von der Gründung des Ordens an bis, auf unſere Tage fortgeführte Geſchichte wird ſie entweder rechtfertigen oder verurtheilen. Wie gegenwärtig über den Orden der Geſellſchaft Jeſu und über deſſen Mitglieder von dem größten Theile Derer, die ſich in der menſchlichen Geſellſchaft ein Stimmrecht beimeſſen, geurtheilt werde, iſt bekannt. Wenn die Geſellſchaft Jeſu die verwerflichſten Statuten von Anfang an befolgt hätte, und wenn die Mitglieder ſeit ihrem Beſtande dem größten Theile nach lauter Auswürflinge des menſchlichen Geſchlechtes geweſen wären, ſo wäre die unbändige Wuth, mit der ſie von allen Seiten angefallen werden, noch nicht erklärt. Es ſind nicht bloß jene bodenlos leichtfertigen Romanſchreiber, wie Eugen Sue, und nicht bloß jene charakterloſen Zeitungsſchreiber, wie ſie deren jedes Land vollauf beſitzt, ſondern auch ernſte Männer der Wiſſenſchaft, wie Kortüm, welche noch immer neue Steine ſammeln, um ſie auf die verhaßten Jeſuiten zu ſchleudern, und ſie in der öffentlichen Meinung ganz zu vernichten. Worin liegt nun der Grund von dieſem Haſſe gegen die Jeſuiten? Man darf unbedingt ſagen: darin, daß man ihre Geſchichte gar nicht oder nicht recht kennt. Dabei ſtellen wir freilich nicht in Abrede, daß noch andere Motive zur Erzeugung jenes Haſſes mitwirkten und immer noch mitwirken. Einen andern Grund zu demſelben hatten z. B. früher die Parlamente in Frankreich, einen andern die Univerſität in Paris und die andern Lehrkörper an verſchiedenen Orten, einen andern die Welt-

geiſtlichen, einen andern die Proteſtanten. Je nachdem die Mitglieder der Geſellſchaft Jeſu mit dieſen Potenzen in Berührung kamen, darnach erlitten ſie auch einen Rückſchlag.

Jene ſelbſtiſchen Intereſſen aber, welche in den erſten Zeiten dem Orden der Jeſuiten ſo viele Feindſeligkeiten erregten, ſind jetzt für unſere Generation dem größten Theile nach nicht mehr vorhanden. Die meiſten von denen, welche am ärgſten gegen die Jeſuiten läſtern, haben noch gar keinen Ordensmann aus der Geſellſchaft Jeſu geſehen, ja kennen nicht einmal die Conſtitutionen, die Einrichtungen und Beſtimmungen dieſes Ordens. Geſellſchaft Jeſu, Jeſuiten, Jeſuitismus ſind Dinge, welche anfangen, als mißgeſtaltete Hirngeſpinnſte die Köpfe der Schwächlinge zu erhitzen und die Phantaſie der Kinder zu erſchrecken. Es hat ſich an das Wort „Jeſuit" ein ſolcher Niederſchlag von Vorurtheilen, Verleumdungen und Feindſeligkeiten angeſetzt, und drohet ſich traditionell fortzupflanzen von einem Geſchlechte auf das andere, daß es Noth thut, in dieſen Irrſal ein Licht zu bringen. Dieſes Licht kann aber nur durch eine gründliche und unparteiiſche Geſchichte der Geſellſchaft Jeſu verbreitet werden. Was die Geſchichte bisher über dieſen Orden geleiſtet hat, iſt, wenn man wenige Arbeiten abrechnet, ſo ſehr das Erzeugniß von Vorurtheil und Befangenheit, daß ſelbſt beſſere Hiſtoriker, welche Quellenſtudien über dieſen Geſchichtsabſchnitt ſelbſt anzuſtellen weder Muße noch Luſt hatten, ſich in ihrem Urtheile abfangen ließen.

Es ſteht zwar nicht zu erwarten, daß, wenn man einmal von der Oberfläche in die Tiefe der Geſchichte dieſes merkwürdigen Ordens vordringt, und denſelben in ſeiner wahren Bedeutung auffaßt und wahrheitsgemäß in ſeinem

wunderbaren tief eingreifenden Wirken ſchildert, alsbald alle ſeine Feinde bekehrt und zu einer billigen Beurtheilung des ſo lange übermäßig geſchmähten Ordens ſich herbeilaſſen werden. Aber vielen Unbefangenen werden dann die Augen aufgehen; es werden dadurch Waffen der Wahrheit geboten, um gegen die Lügen der Feinde zu ſtreiten; und was noch mehr iſt, die Katholiken erfüllen eine längſt vernachläßigte Pflicht gegen einen Orden, der für ihre Kirche ſo Vieles gethan und noch mehr gelitten hat.

Von dieſem Standpunkte aus muß das Unternehmen Cretineau-Joly's mit Freuden begrüßt werden. Sein Werk füllt in der katholiſchen Literatur eine Lücke aus, die von jedem Freunde der Wahrheit nur zu ſehr gefühlt wurde. Der Verfaſſer hat ſich den rechten Geſichtspunkt gewählt, von dem aus er die Geſchichte dieſes Ordens betrachten zu müſſen glaubt. „Ich werde bis in die Abgründe dieſes für die Einen himmliſchen, für die Andern hölliſchen Jeruſalem dringen, das da Theil hatte an Allem, was Gutes in der Welt geſchehen, und das man vermengt hat mit allem Böſen, das in ihr vollbracht iſt. Doch werde ich mich weder von dem Enthuſiasmus, den die Geſellſchaft um ſich her erweckt, noch auch von den Vorurtheilen und dem Zorne einnehmen laſſen, welche ihre Größe verewigt hat.“ Bd. I. 2. — „Das Gute, wie das Böſe ſoll geſagt werden, das Gute ohne Bewunderung, das Böſe ohne Bitterkeit, und Alles ohne Parteilichkeit. Doch mache ich deßhalb keinen Anſpruch, dem Streite, deſſen Gegenſtand der Jeſuitenorden ſeit ſo langer Zeit geweſen iſt, ein Ziel zu ſetzen. Er wird ohne Zweifel, auch wenn dieſes Werk vollendet iſt, fortgeführt werden. Aber wenigſtens wird es dann für Alle, die denken, für

Alle, welche es nicht nach Lüge dürſtet und denen die Finſterniß kein Bedürfniß iſt, ein Buch geben, wo die Gewiſſenhaftigkeit des Geſchichtſchreibers an die Stelle der Vergötterung oder der Verleumdung tritt, ein Buch, wo die Geſellſchaft Jeſu aus zuverläßigen Quellen und nach bis jetzt nicht veröffentlichten Documenten beurtheilt und wo endlich die Strenge der Geſchichte den Platz aller Fabeln und aller Irrthümer, aller Schmeichelei wie aller Satyre einnehmen wird.“ Bd. I. p. 5.

Es ſind dieſes keine leeren Worte des franzöſiſchen Schriftſtellers. Durch Benützung von Documenten, die bisher in dem Staube der Archive begraben lagen, fördert er oftmals neue Reſultate zu Tage. Er unterdrückt dabei diejenigen Documente nicht, welche zum Nachtheile des Ordens ſprechen, er läßt für und gegen den Orden ſprechen, was er aufgefunden hat. Bei allen wichtigern Fragen, bei allen zu Ungunſten der Jeſuiten gedeuteten Ereigniſſen, bei der Beurtheilung hervorſtechender Perſönlichkeiten im Orden ſucht er ſo gut als möglich einen objectiven Standpunkt zu gewinnen. Daß ſeine geſchichtliche Darſtellung öfter für die Jeſuiten ſpricht, als gegen ſie, daran tragen lediglich die genau geprüften und mit vieler Mühe an verſchiedenen Orten aufgeſuchten Urkunden die Schuld. Die Thatſachen ſind es immer, die ſein Urtheil bilden und begründen, nicht leere Räſonnement. Auf dieſem Wege der unparteiiſchen Forſchung hat Cretineau=Joly die Ehre der Geſellſchaft Jeſu in vielen Stücken gerettet, und jeder aufrichtige Katholik und Freund der Geſchichte wird ihm hiefür Dank wiſſen. So ſehr übrigens dieſes umfangreiche Werk von tiefer und umfaſſender Gelehrſamkeit zeugt, und die Thatſachen vielfach bis ins Einzelnſte

verfolgt, ſo iſt es doch durch Ueberhäufung von Citationen oder durch einen trockenen gelehrten Styl nicht ermüdend; von den Citationen ſind nur die nothwendigſten angebracht, und das Ganze bewegt ſich in einer lebendigen fließenden Darſtellung, ſo daß der Leſer nicht durch die Menge der Zeugen, ſondern durch die ſprechende Kraft der mit Geſchick und Klugheit herausgehobenen und dargelegten Thatſachen überzeugt werden ſoll.

Was die techniſche Anordnung des geſchichtlichen Stoffes anbetrifft, ſo hätten verſchiedene Wege eingeſchlagen werden können. Man könnte die Regierungsjahre der Generäle des Ordens der geſchichtlichen Erzählung zu Grunde legen, und die Geſchichte in eben ſo viele Abſchnitte zerfallen laſſen, als ſie ſolche Vorſtände zählt, da doch der Ordensgeneral das Haupt und das Bewegende des Ordens war; — dieſe Eintheilung wäre etwas äußerlich, und es mußte Zuſammengehöriges oft auseinandergeriſſen werden, da ein General das von ſeinem Vorgänger Angefangene oftmals fortzuführen und zu vollenden hatte. Eine andere Eintheilung ließe ſich nach den Ländern gliedern, in denen die Jeſuiten ſich einheimiſch machten und wirkten. Eine weitere Eintheilung ließe ſich aus der Art und Weiſe ihrer Wirkſamkeit ableiten, wie ſie wirkten als Lehrer, als Beichtväter, als Prediger, als Miſſionäre u. ſ. w. Jede dieſer Rubricirungen dürfte etwas für ſich wie gegen ſich haben. Cretineau-Joly aber hat ſich in ſeiner Geſchichtsdarſtellung an keine derartige Abſchnitt-Eintheilung gehalten, und wir wollen ihn darum nicht tadeln. Es hat dadurch das Ganze zwar etwas an Ueberſichtlichkeit verloren, dagegen hat die Darſtellung an Freiheit und Lebendigkeit gewonnen.

Die urſprüngliche Geſchichte des Ordens knüpft ſich ganz an den heil. Ignatius und ſeine erſten Genoſſen an. Daher geht der Geſchichtſchreiber dieſen in ihrer unermüdlichen Thätigkeit bis an ihren Tod nach, und ſo hat er eine ganz natürliche Eintheilung ſeiner Geſchichtserzählung, wie ſie ihm durch die hervorſtechendſten Perſonen an die Hand gegeben wird. Nach der weitern Ausbreitung des Ordens hält ſich der Verfaſſer meiſtens an eine Eintheilung, die ihm durch die verſchiedenen Länder, wo die Jeſuiten wirken, nahe gelegt iſt, ohne ſich jedoch ſtrenge an dieſelbe zu binden und die Abgrenzungen ſcharf hervortreten zu laſſen; er geht oft von einem Lande unmittelbar zum andern über, verfolgt aber meiſtens die Geſchichte der Jeſuiten in einem Lande ununterbrochen eine beſtimmte Periode hindurch, wobei er ſich an die politiſche Geſchichte des betreffenden Landes hält. Die vor uns liegenden vier Bände der Jeſuitengeſchichte Cretineau-Joly's reichen bis in die erſte Hälfte des 18. Jahrhunderts, wobei die Miſſionsgeſchichte der Jeſuiten nach den verſchiedenen Landestheilen in eigenen Abſchnitten abgeſondert erzählt wird. In dem erſten Hefte des vierten Bandes macht der Verf. einen Ruhepunkt in der Erzählung, und geht auf die Conſtitutionen des heil. Ignatius zurück, ſofern ſie die Jugenderziehung und Bildung beſprechen, und giebt dann eine genaue Schilderung von der Erziehung und dem Schulweſen der Jeſuiten; hebt insbeſondere die Verdienſte der Jeſuiten in Bearbeitung von Schulbüchern in allen möglichen Sprachen hervor und Anderes, was auf ihren Jugend- und Gelehrtenunterricht Bezug hat.

Es iſt wohlthuend, aus einer unparteiiſchen, gründlich geſchriebenen und überall auf authentiſche Quellen ſich

beziehenden Geſchichte der von ihrem Entſtehen an bis auf unſere Tage ſo unbarmherzig geläſterten Geſellſchaft zu erſehen, daß ſie des Guten unendlich Viel gethan hat. Der Verfaſſer bemäntelt es nicht, wenn ein Mitglied einen Fehler gemacht hat, er ſagt es ſo offen als das Gute, und wägt oft ihre guten Handlungen mit ſcharfer Wage ab. Aber es iſt ſelten, daß dieſer Geſchichtſchreiber auf den Grund bewährter Urkunden hin einen Tadel auszuſprechen ſich veranlaßt ſieht, und niemals trifft dieſer Tadel die ganze Anſtalt, denn dieſe wurde mit einer ſolchen Weisheit geleitet, wie es nur unter und von Menſchen möglich iſt. Der Tadel, den der Geſchichtſchreiber das eine und andere Mal ausſprechen muß, fällt immer nur auf einzelne Glieder. Gegen Einen, den ein Tadel mit Recht trifft, ſtehen hundert, die unbeſcholten ganz und gar ihrem höhern Berufe leben, und zur Ehre Gottes und zum Seelenheile ihrer Mitmenſchen die größten Opfer zu bringen bereit ſind. Wenn in Spanien unter dem General Aquaviva ſich einige unruhige Köpfe gegen die Einrichtung des Ordens aufzulehnen ſuchen, ſo bleibt doch die größte Zahl ruhig und unterzieht ſich willfährig den von den Conſtitutionen geforderten Dienſten und Einrichtungen.

Es iſt merkwürdig, wie man auf die Fehltritte Einzelner hin, welche oft zudem nicht einmal erwieſen, ſondern ohne Grund von einem Verleumder ausgehend in der Geſchichte traditionell geworden ſind, ein ganzes Syſtem von Anklagen gegen die Jeſuiten insgeſammt als Orden aufgebaut hat, ohne daß man die vielen großartigen Perſönlichkeiten und heldenmäßigen Charaktere, an denen der Orden reich iſt, ſo wie den guten Einfluß dieſer Geſellſchaft auch nur einigermaßen der Wahrheit

gemäß würdigt. Man ſollte glauben, wenn man nur einige Blätter aus der Miſſionsgeſchichte der Jeſuiten lieſt, ſo ſollte man mit dieſem Orden verſöhnt ſein. Mit unſäglichen Opfern bahnten ſie ſich den Weg nach allen Ländern und Inſeln. Man leſe die Miſſionsthätigkeit nur des Einen Franz Xavier Bd. I. p. 178—235. Sollte eine Anſtalt, welche ſolche Männer in ihrem Schooße birgt, wirklich ſchon von Anfang an jenes Gift in ſich getragen haben, das ſo Viele in ihr gefunden haben wollen? Es iſt aber nicht bloß Franz Xavier, es ſind nach ihm Hunderte und Tauſende unter die Wilden gegangen, indem ſie nichts Anderes ſuchten, als Chriſto Seelen zu gewinnen und für den Glauben ihr Blut zu vergießen. Wenn vierzig auf der Miſſionsreiſe nach Braſilien von einem fanatiſchen Kalviner aufgefangen und grauſam getödtet werden, ſo ſchreckt das die Jeſuiten nicht zurück, es ſind alsbald wieder eben ſo viele da, die den gleichen Weg zu betreten bereit ſind. In Japan hat ſchon Franz Xavier eine große Miſſion gegründet, Nachfolger erhoben dieſelbe zu einem blühenden Zuſtand. Jeſuiten riefen jene ſo merkwürdige und rührende Geſandtſchaft japaniſcher Chriſten an den Vater der Chriſtenheit hervor im J. 1582—84 (Bd. II. p. 541 ff.), und eröffneten für den Verlurſt von einem Theile Deutſchlands eine neue katholiſche Welt. Sie hatten dieſe Erfolge mit vielen Opfern erkauft, und bebten auch nicht zurück, als Verfolgungen über die Kirche von Japan hereinbrachen, ſie tränkten den Boden dieſes Reiches reichlich mit ihrem Blute, um die von ihnen gepflanzte Kirche zu erhalten. Nachdem ſie alle Marter erſtanden, und ihnen gar keine Ausſicht mehr gelaſſen war, für die Kirche Gottes in dieſem Reiche zu wirken, erſt dann wichen ſie zurück. Solche

Unerſchrockenheit und Aufopferungswilligkeit jeſuitiſcher Miſſionäre ſollten auf einmal alle Vorurtheile gegen dieſen Orden niederſchlagen, der ohne ein lebendiges Glaubensprincip ſo etwas hätte nie zu Stande bringen können. Aber die Glaubensmattigkeit unſerer Tage ſträubt ſich dagegen, dieſes anzuerkennen; ſie ſieht in allen Unternehmungen der Jeſuiten nur Heuchelei oder Eigennutz. Anders urtheilt Cretineau-Joly, er bleibt bei der geſchichtlichen Wahrheit, wenn er ſagt: „Wir haben ſie (die Jeſuiten) von Franz Xavier an bis auf P. Breboeuf in Japan und in Aethiopien, in beiden Indien und in Peru, in Braſilien und im Reiche des Großmoguls geſehen, auf den unwirthlichſten Inſelgruppen und in Monomotapa, im Innern der Urwälder, wie an den Ufern des Bospors, unter den Cedern des Libanon, wie in der Hütte des Wilden, in China und in Canada, in Madera und in Tibet, allüberall haben wir ſie nach der Reihe gemäß dem Rathe des Apoſtels krank mit den Siechen geſehen, ſchwächlich mit den Schwachen, unwiſſend mit den barbariſchen Naturen, gelehrt mit den gebildeten Geiſtern, ſtaatsklug mit den Mächten und Großen der Erde; zu jeglicher Stunde bereit, ihr Leben an die Eroberung einer Seele oder an die Verkündigung der Wahrheit unter den Menſchen zu ſetzen“ (Bd. III. p. 323).

Eine eben ſo treffende Vertheidigung des Jeſuitenordens iſt es, wenn man einzelne beſonders ausgezeichnete Männer deſſelben in ihrem Leben und Wirken bis ins Einzelne verfolgt. Wenn man z. B. ſieht, wie ein Laynez zu Trient die verſammelten Väter der Kirche durch ſeine außergewöhnliche Gelehrſamkeit und hinreißende Beredſamkeit in Bewunderung ſetzt, und dann nur den Saal der

erlauchten Kirchenverſammlung verläßt, um in den Spitälern die armen Kranken aufzuſuchen und ſie zu tröſten, um Schaaren von Kindern um ſich zu ſammeln und ſie in den Anfangsgründen der Religion zu unterweiſen; wenn man ſieht, wie ein Caniſius als Geſandter des römiſchen Stuhles an den deutſchen Fürſtenhöfen im größten Anſehen ſteht, und auf ſeinen Geſandtſchaftsreiſen, die er immer zu Fuße machte, in den abgelegenſten Dörfern predigte, katecheſirte, Beicht hörte; wenn man lieſt, wie ein Poſſevin eine Geſandtſchaft an den Hof des Königs von Polen und Rußland mit Glanz und Ruhm vollführt, und dann zurückkehrt, um wieder die niedrigſten Dienſte im Orden, die ihm der General auflegen wird, zu verrichten; wenn man ſolche Perſönlichkeiten, deren die Geſellſchaft Jeſu ſehr viele beſaß, ins Auge faßt, ſo muß man günſtig für den Orden geſtimmt werden; denn ſolche Männer konnten aus einem Orden mit verwerflichen Principien nicht hervorgehen, oder würden nicht in ihm geblieben ſein. Unſer Verfaſſer hatte daher gewiß Recht, daß er ſolchen hervorſtechenden Perſönlichkeiten immer eine beſondere Aufmerkſamkeit zuwendet.

Aus dieſem läßt ſich abnehmen, wie unſer Verfaſſer dadurch, daß er eine wahrheitsgetreue Geſchichte der Geſellſchaft Jeſu entwirft, zugleich ihre Vertheidigung ſchreibt, ohne daß er ausdrücklich einen apologetiſchen Zweck mit ſeiner Darſtellung verknüpft. Eine ſolche auf den objectiven Thatbeſtand gegründete Geſchichte bleibt die eindringlichſte Vertheidigung.

Geht man auf das Einzelne der Geſchichte Cretineau-Joly's ein, ſo iſt leicht wahrzunehmen, daß er, ohne es ausdrücklich zu ſagen, gerade die Punkte in der Geſchichte

der Jeſuiten, welche am meiſten den Verdächtigungen ausgeſetzt ſind, am gründlichſten erörtert. Schon der Name „Geſellſchaft Jeſu“ hat Anſtoß erregt, und zwar inmitten der katholiſchen Kirche ſogar bei Päpſten, wie Paul IV. und Sixtus V. Unſer Geſchichtſchreiber geht daher auf den Urſprung und die Entſtehung dieſes Namens zurück. Ignaz braucht das ſpaniſche Wort „compania de Jesus“, nun hat aber compania im Spaniſchen zunächſt die Bedeutung einer Abtheilung Soldaten, ſo daß compania de Jesus als ein Verein von Streitern unter der Fahne Jeſu Chriſti aufzufaſſen iſt [1]). Dieſe Auffaſſung verträgt ſich ganz mit der innern Stimmung des heil. Ignatius, der, wie er vorher der Anführer einer Kriegsſchaar war, ſo jetzt nach ſeiner Umwandlung ein Anführer von Streitern für das Reich Jeſu Chriſti ſein wollte, was er ſowohl an mehreren Stellen ſeiner Exercitien als auch am Schluſſe ſeiner Conſtitutionen andeutet. So gefaßt hat aber der Name „Geſellſchaft Jeſu“, der durch societas Jesu nicht bezeichnend genug ausgedrückt iſt, nichts Verfängliches. Den Namen „Jeſuiten“ haben ſie ſich ſelber gar nicht gegeben. Dieſer wurde ihnen zuerſt von den Irrgläubigen in Deutſchland beigelegt; cf. Bd. II. p. 38.

Um den ganzen Orden als ein bloßes Werk der Politik darzuſtellen, und um zu beweiſen, daß er ſich bis zu ſeiner vollen Blüthe bloß nach den Zeitumſtänden gerichtet habe, behauptet man, Ignatius habe die Aufgabe ſeines Inſtitutes nicht klar eingeſehen, erſt ſeine Nachfolger im

1) Man vergl. hierüber Genelli, Leben des heil. Ignatius von Loyola, p. 160 ff.

Generalat, hauptſächlich Laynez und Aquaviva, hätten die großen Plane gefaßt, die Conſtitutionen entworfen und ſo dem Orden den rechten Beſtand verliehen. Selbſt Johannes v. Müller hat irgendwo dieſe Anſicht ausgeſprochen. Cretineau-Joly zeigt dagegen, daß der heil. Ignatius den Orden ſo gewollt und geſchaffen habe, wie er nachher leibte und lebte, und daß er hiezu die Conſtitutionen entworfen habe als eine bleibende Norm, wie dieſes auch der oben angeführte P. Genelli in ſeinem „Leben des heil. Ignatius“ II. Thl. 1. Kapit. erwieſen hat. Dieſe Conſtitutionen wurden freilich erſt nach dem Tode des heil. Ignatius, 1558, zum erſtenmal gedruckt, und bei den Generalcongregationen wurden gewöhnlich nach den Verhältniſſen und Bedürfniſſen der Zeit Beſchlüſſe gefaßt, durch die jedoch die von Ignatius mit großer Umſicht abgefaßten Conſtitutionen niemals im Weſentlichen verändert wurden.

Die dem Orden der Jeſuiten verliehenen Privilegien ſind Bd. I. p. 113 gut gerechtfertigt, nur hätten hiebei auch die Ablässe erwähnt werden ſollen, welche an die Ordensfeſte, Gottesdienſte, Kirchen der Jeſuiten u. A. geknüpft wurden. Dieſe waren außerordentlich zahlreich, wie zu erſehen iſt aus „Amort de origine, progressu etc. indulgentiarum“ P. I. p. 165 ff.

Die portugieſiſchen Angelegenheiten zur Zeit der Minderjährigkeit des Königs Sebaſtian und insbeſondere nach ſeiner Volljährigkeit der unglückliche Zug gegen Marocco bereiteten den Jeſuiten viele Verlegenheiten. Sie mußten an allem Unglück Schuld ſein, das über Portugal kam. Die Aufgabe des Geſchichtſchreibers iſt es hier, den Ereigniſſen genau nachzuſpüren und die Hebel herauszufinden,

welche bei jenen unglückſeligen Bewegungen thätig waren. Unſer Verfaſſer thut es mit Gewiſſenhaftigkeit und ſcheut ſich nicht, auch in das Einzelnſte einzugehen, aber er kommt auf das Reſultat, daß die Jeſuiten allerdings für das Wohl, nicht aber für das Verderben des Landes ſehr thätig geweſen ſind; und bei dieſer Gelegenheit widerlegt er viele Verleumdungen in dem „Jeſuitenkatechismus“, den Pasquier im Intereſſe des franzöſiſchen Parlaments abgefaßt hatte, und der auch jetzt noch von vielen Hiſtorikern als eine bedeutende Auctorität angeſehen wird.

Beſonders ausführlich behandelt der Verfaſſer, wo er in der Geſchichtserzählung darauf kommt, die Frage in Betreff der Lehre vom Königsmorde. Er leugnet nicht, daß mehrere Jeſuiten, insbeſondere Mariana, eine Lehre aufſtellten, die den Königsmord zu begünſtigen ſchien. Cretineau-Joly weist nun nach, daß der gleiche Lehrpunkt, wie ihn einige Jeſuiten formulirten, ſchon längſt vor den Jeſuiten aufgeſtellt worden ſei, und daß ſpäter neben den Jeſuiten die Univerſität und das Parlament zu Paris während der unglücklichen Bürgerkriege Frankreichs in der zweiten Hälfte des ſechszehnten Jahrhunderts der gleichen Theorie gehuldigt hätten. Er will damit die Jeſuiten nicht rechtfertigen, ſondern nur bemerklich machen, warum man gerade den Jeſuiten einen theoretiſchen Fehlgriff nicht verzeihen könne, während man ihn bei den Andern längſt vergeſſen habe! Insbeſondere weist er nach, daß die Geſellſchaft als ſolche und der Vorſteher derſelben an ſolchen ſpitzfindigen Verirrungen nicht nur keinen Theil genommen, ſondern ſie ſogar verabſcheut haben. Bd. II. p. 473.

An vielen Punkten der Geſchichte nimmt der Verfaſſer auch auf jene Beſchuldigung Rückſicht, daß die Jeſuiten

ſich zu viel in politiſche Angelegenheiten eingemiſcht und dadurch großes Verderben unter den Nationen angerichtet hätten. Es lag in der That außer dem Bereich des Inſtituts, politiſche Helden zu erziehen. Aber als dieſe deſſenungeachtet aus der Geſellſchaft hervorgiengen, ſo wollte man ſie verwenden, als man ſie kennen lernte. Wie wenig aber noch unter dem fünften General, unter Aquaviva, die Politik Ordensſache war, zeigt eine Bitte des Letztern an Papſt Sixtus V. „Allerheiligſter Vater“, ſagt er, „es iſt für den Ruhm des Allerhöchſten, wie für das Heil der Seelen von Nöthen, daß die Geſellſchaft ſich von jeder weltlichen Angelegenheit fern halte; es iſt durchaus erforderlich, daß ſie nicht nur von ſolchen Handlungen, ſondern ſogar von jedem Verdachte frei bleibe.“ Bd. II. p. 446. Es handelte ſich hier um den P. Matthieu, den König Heinrich III. vielfach benützte bei den dortmaligen weltlichen Händeln, bis ihn Aquaviva zurückrief und ihm eine einſame Kloſterzelle zu Loretto anwies. Daß die Geſellſchaft Jeſu ihrem eigentlichen Princip zufolge von Seite ihrer Mitglieder eine Einmiſchung in politiſche Angelegenheiten nicht gerne ſehe, zeigt auch die Beichtinſtruction, welche Aquaviva 1602 für Beichtväter an königlichen und fürſtlichen Höfen erließ. Bd. III. p. 73—80. Und als der König von Portugal, Don Pedro, ein Mitglied der Geſellſchaft Jeſu in die Verſammlung der Cortes berief 1678, um an den Berathungen für das Wohl des Vaterlandes Antheil zu nehmen, ſo duldete es der damalige General Oliva nicht. Bd. IV. p. 128. Bemerkenswerth iſt in dieſer Beziehung das Endurtheil eines Geſchichtſchreibers, der ſehr genaue Studien über das Wirken und Walten der Geſellſchaft Jeſu angeſtellt hat, es lautet:

„Unſerem Bedünken zufolge ſind die Jeſuiten nichts als ein Zufall in den politiſchen Ereigniſſen geweſen. Sie haben nur dann Theil daran genommen, wenn jene Ereigniſſe näher oder ferner irgend mit der Religion in Bezug ſtanden, bei faſt Allen jedoch haben ſie eine bei weitem mehr leidende als thätige Rolle geſpielt. Sie haben Geſetzgeber, berühmte Diplomaten, Männer ſogar in ihrer Mitte gezählt, welche mehr als einmal durch die Gewandtheit über die Stärke den Sieg davontrugen. Dieſe Ausnahmen aber, wie zahlreich ſie übrigens ſein mögen, werden jedoch nie und nimmer bewirken, daß der unparteiiſche Schriftſteller die Geſellſchaft Jeſu als einen Haufen von Ehrgeizigen anſehe, welcher durch die Arg- und Hinterliſt groß geworden und ſich durch eine gleißneriſch vollendete Klugheit in Beſtand erhalten habe. Ihre ſo ſehr geprieſene Scharfſicht hat die Schaffung eines neuen Wortes zur Folge gehabt; dieſer „Jeſuitismus“ aber, wovon die Parteien einen ſo großen Mißbrauch gemacht haben, kann nicht bewirken, daß man mit der Wahrheit mäckle. Die Ordensväter wurden viel öfter getäuſcht, als ſie ſelber täuſchten. . . . Die Geſellſchaft iſt nur ſtark Angeſichts der Gefahren, welche die Kirche bedrohen; nur wahrhaft furchtbar dann, wenn die Chriſtenheit einen Schrei der Bedrängniß ausſtößt. Dann erſcheint der von Ignatius von Loyola erträumte katholiſche Kriegsmann, um mit der Feder, mit dem Wort zu kämpfen und zur Bezeugung ſeines Glaubens ſein Leben darzubringen. Die Märtyrerſchaft iſt's, die er hofft, keineswegs aber die Palme des Triumphs. Der Orden aber, in ſeiner blühendſten Zeit betrachtet, hat nie den Ruf rügenswerther Schlauheit, die

man von ihm ausgeſprengt hat, zu verdienen gewußt." Bd. II. p. 130 ff.

Bei allen den geſchichtlichen Ereigniſſen, bei welchen nach einer traditionellen und ſtereotypen Hiſtoriographie die Jeſuiten ſchlimm mitgeſpielt haben ſollen, verweilt der Verfaſſer immer länger, ſo erörtert er ausführlich, welchen Antheil ſie an der Ligue in Frankreich, an der bekannten Pulververſchwörung in England gehabt, welche Stellung ſie gegenüber den Anfängen des Janſenismus eingenommen haben. Beſonders treffend iſt hier die Parallele, welche er zwiſchen dem Geiſte der Jeſuiten und dem der Port-Royaliſten zieht. Bd. IV. p. 20 ff.

Gegen das viele Gute und gegen die edle und ernſte Haltung, die ſich in dieſem Buche findet, erſcheinen die Ausſtellungen, die man zu machen ſich veranlaßt ſehen kann, gering. Am meiſten aber iſt uns aufgefallen, daß die Geſchichte der Jeſuiten in Deutſchland, wo die Reihe der Geſchichtserzählung an ſie kömmt, ſo kurz und mager ausgefallen iſt. Von den erſten Jeſuiten, die in Deutſchland thätig waren, Salmeron, Lejay, Bobadilla, insbeſondere Caniſius, weiß der Verfaſſer noch ziemlich viel zu erzählen. Aber von dem Tode des Caniſius an bis zum dreißigjährigen Krieg iſt uns nichts von dem Einfluſſe und Wirken der Jeſuiten in Deutſchland erzählt, das doch hier wie anderwärts bedeutend war, und ſelbſt die Notizen zur Zeit des dreißigjährigen Kriegs ſind ſparſam und ſporadiſch. Vergleicht man hiemit die Ausführlichkeit, mit welcher der Verfaſſer die Geſchichte der Jeſuiten in Frankreich, Spanien, Portugal und England erzählt, ſo erſcheint dieſe Verkürzung unbillig. Der Verfaſſer ſcheint es ſelbſt zu fühlen, und ſucht ſich einigermaßen zu recht-

fertigen. Bd. III. p. 432. Die Quellen ſcheinen ihm für die Geſchichte der Jeſuiten in Deutſchland nicht ſo reichlich zu Gebote geſtanden zu haben, wie für die übrigen Länder.

Der Verfaſſer macht Bd. III. p. 436 dem Kaiſer Ferdinand II. den Vorwurf, daß er die Hugenotten gegen Ludwig XIII. aufgereizt habe. „Richelieu", ſagt er, „ſtützte ſich auf die Proteſtanten Deutſchlands, der Kaiſer und König Philipp trieben die vom katholiſchen Glauben Abgefallenen zum Aufſtande. Dieſe erhoben die Fahne des Bürgerkriegs. Nun ſah man die katholiſchen Potentaten und Miniſter, Ferdinand II. und Ludwig XIII., Richelieu und Olivarez jeden ſeinerſeits für die Proteſtanten den Schild erheben. Die Calviner ſtanden in Frankreich auf, um den Intereſſen Deutſchlands zu dienen, die Lutheriſchen Deutchlands bedeckten das Reich mit Leichen und Trümmern, um den Planen Richelieu's Vorſchub zu leiſten." Dieſes iſt unerwieſen. Bekannt iſt zur Genüge und zur Schmach Frankreichs, daß Richelieu mit den Schweden und Proteſtanten in Deutſchland in Bund trat, um das habsburgiſche Haus zu vernichten. Daß aber Ferdinand der Zweite oder der Dritte dieſes Namens zur Rache dafür die franzöſiſchen Proteſtanten aufgereizt und mit ihnen ſich verbündet hätten, iſt unrichtig. Dieſe hatten für ſich ſelber Grund genug, gegen Ludwig XIII. und ſeinen allmächtigen Miniſter ungehalten zu ſein. Und wenn der Verfaſſer ferner ſagt: Richelieu habe bei der Abſchließung des Bündniſſes mit den Deutſchen ſtipulirt, daß die Jeſuiten-Collegien geſchont werden müßten, ſo wurde dieſe Stipulation erſt in einen erneuerten Vertrag von 1639 aufgenommen, wo die ärgſten Greuel und Un-

bilden ſchon geſchehen waren. Und auch jetzt war dieſe Stipulation eine unwirkſame, wie die Aeußerung eines Fürſten von Löwenberg zeigt, der ſich vor dem Feldherrn Torſtenſohn folgendermaßen rühmte: „Ich habe einen Hund von Papiſten während der Ausübung ſeiner Götzendienereien niedergeſchoſſen." Damit meinte er einen Jeſuiten, dem er mit einem Piſtolenſchuß das Haupt zerſchmetterte, als er einen zum Tode verwundeten Soldaten Beicht hörte.

In Beziehung auf die Säculariſation, welche in Folge der Reformation eintrat, beſchuldigt der Verfaſſer **Bd. II. p. 226** den römiſchen Hof zu großer Nachgiebigkeit, indem er ſich zufrieden ſtellte, wenn nur der Kultus der kathol. Kirche wiederhergeſtellt wurde, dabei aber die zeitlichen Güter gerne fahren ließ. Wir können nicht begreifen, wie Cretineau-Joly dem römiſchen Hofe deßhalb aus dem Geſichtspunkte der Staatsklugheit einen Vorwurf machen zu müſſen glaubt. Im Gegentheil ſind wir der Anſicht, daß die Staatsklugheit oftmals in dieſen Stücken Nachgiebigkeit unumwunden fordert. Statt vieler Beiſpiele nur Eines: Hätte der Papſt Pius VII. damals, als es ſich darum handelte, die durch die Revolution in Frankreich deſtruirte Kirche wiederherzuſtellen, unerbittlich gefordert, daß alle eingezogenen Kirchengüter herausgegeben werden ſollen, ſo wäre wohl an dieſer Forderung jede Unterhandlung geſcheitert. Wollte man die katholiſche Kirche wiederherſtellen, ſo mußte man etwas fahren laſſen, am eheſten konnte man ſich bei den zeitlichen Gütern der Kirche nachgiebig zeigen.

Bd. IV. p. 50 ſagt unſer Verfaſſer von den „**lettres provinciales**" des Pascal: „die Provinzialbriefe ſind heutzutage wie der „Tartüffe" ein Werk, dem man her- und

überkömmlicherweiſe Beifall zollt, und welches alle Diejenigen, die ihren Vorurtheilen gegen die Jeſuiten eine aufmerkſame Durchleſung dieſer beiden Werke ſchuldig zu ſein vermeinen, mit bewunderungswürdiger Langeweile erfüllt. Dieſem Urtheile können wir nicht beiſtimmen. Unſtreitig hat Pascal mit der Schärfe ſeines Geiſtes und mit der Eleganz ſeiner Sprache den Jeſuiten den größten Stoß verſetzt. Man braucht dieſe berüchtigten Briefe nur einmal mit Aufmerkſamkeit durchzuleſen, um zu fühlen, welches ungeheure Gewicht Pascal mit denſelben in die Wagſchaale gegen die Jeſuiten legt. Wir wollen damit nicht ſagen, daß Pascal die Wahrheit auf ſeiner Seite habe. Aber der große Ruf des tiefen Denkers, die bewunderungswürdige Kunſt, aus dem Zuſammenhang herausgeriſſene Stellen zu einem Ganzen zuſammenzuordnen, die Feinheit der Darſtellung, die beißende Ironie und der niederſchlagende Witz, — Alles wirkte zuſammen, die Provinzialbriefe Pascal's zu einem für die Jeſuiten verderblichen Buche zu machen. Noch jetzt täuſcht dieſes geniale Lügenwerk Manchen, und bildet immer noch eine der ſchärfſten Waffen gegen die Moral der Jeſuiten. Dieſe Briefe kamen uns nichts weniger als langweilig vor, wenn auch öfters die gleiche Weiſe der Combinationen wiederkehrt; die Lectüre derſelben bleibt immer anziehend und lockend. Das Machwerk konnte von Jeſuiten wohl widerlegt werden, da es auf Unwahrheiten aufgebaut iſt, aber den Eindruck deſſelben vermochten ſie nie zu verwiſchen. Die Jeſuiten konnten wohl den Verſtand des Einen und Andern überzeugen, aber nicht das Lachen gewinnen, das hatte ihnen Pascal mit ſeinem Witz und ſeiner Ironie weggenommen. Wie Voltaire hier richtig bemerkt: „es

handelte ſich bei den Provinzialbriefen nicht darum, Recht zu haben, ſondern darum, zu unterhalten." Das konnte Pascal, und das thut er noch bis zur Stunde auf Koſten der Jeſuiten, daher iſt dieſes ſein Werk nicht ſo zu verachten.

Auf Kaiſer Leopold wirft auch unſer Verfaſſer den Vorwurf, daß er ſich gegen den Polenkönig Sobiesky, nachdem er ihm Wien von den Türken befreit hatte, undankbar bewieſen habe, ein Vorwurf, dem man bei franzöſiſchen Schriftſtellern nicht ſelten begegnet, und den ihnen auch einige deutſche nachgeſchrieben haben, ohne der Sache näher nachzuforſchen. Ueber dieſen Punkt vergleiche man K. A. Menzel's „Neuere Geſchichte der Deutſchen u. ſ. w." Bd. 9. S. 126 ff.

Außer dem Angeführten ließen ſich noch einige kleine Verſtöße namhaft machen, die dem Leſer auffallen, ohne jedoch dem Werthe unſerer Geſchichte im Weſentlichen einen Eintrag zu thun. In einer Anm. Bd. I. S. 389 wird die Abfaſſung der bekannten **historia tripartita** einem Rechtsgelehrten Epiphanes zugeſchrieben, während ſie Caſſiodor mit einem gewiſſen Epiphanius ausarbeitete. Der Vertrag von Paſſau iſt nicht, wie Bd. II. p. 51 zu leſen, 1555, ſondern 30. Juli 1552 abgeſchloſſen worden; nach dem Conterte iſt aber wohl der Religionsfriede von Augsburg gemeint, der allerdings 5. Febr. 1555 zu Stande kam. Wir wollen übrigens durch Hervorhebung ſolcher Kleinigkeiten keinen weitern Raum in Anſpruch nehmen, und bemerken nur noch, daß die Ueberſetzung im Ganzen gut iſt, und der Ueberſetzer eine große Gewandtheit in der deutſchen Sprache beſitzt, aber des Oeftern augenſcheinlich etwas flüchtig gearbeitet hat. Es fehlt auch nicht an

Stellen, wo der Genius der franzöſiſchen Sprache in der deutſchen Uebertragung nicht nach Möglichkeit vermieden iſt. Die Ausdrücke ſind auch nicht immer gewählt; ſo hat der Ueberſetzer eine beſondere Freude, wie es ſcheint, an den Ausdrücken: „auf's Tapet bringen“, „in Bauſch und Bogen“, „Fuchsſchwänzen“ (ein neues Zeitwort), „Nebenbuhlerſchaften“, „umſpringen können mit etwas“ (unedler Provinzialismus) u. a., wenn ſie auch nicht einmal recht paſſen. „Genie“ iſt im Deutſchen öfters mit Genie überſetzt, wo es offenbar „Geiſt“ heißen ſollte, ferner iſt „Louis de Gonzague“ öfters mit Ludwig ſtatt Aloys von Gonzaga gegeben; „par un mon ami“ durch: „von einem meinigen Freunde“, undeutſch, ſtatt „von einem Freunde von mir.“ Solche Fehler ſcheinen übrigens mehr von der Uebereilung, als von Unkenntniß der franzöſiſchen Sprache herzukommen. Dafür aber muß man dem Ueberſetzer dankbar ſein, daß er Bd. I. p. 334 ff. einen Paſſus aus „Sacchini's Historia Soc. Jes.“ über die Streitigkeiten im Innern des Ordens, welche nach dem Tode des heil. Ignatius ausgebrochen waren, aufgenommen hat, was Cretineau-Joly verſäumt hatte. Dieſes abgerechnet, können wir nicht recht einſehen, warum auf dem Titel ſteht: „frei nach dem Franzöſiſchen bearbeitet.“

Unter dem Vielen, was gegenwärtig aus dem Franzöſiſchen überſetzt wird, verdiente das von uns beſprochene Werk vor Allen dieſe Ehre. Es iſt geeignet, in der katholiſchen Literatur eine wichtige Stelle einzunehmen. Es war kein Geringes für den Geſchichtſchreiber, durch genaues Studium zuverläßiger Quellen ſich durch die Maſſe von Vorurtheilen hindurchzuwinden, und eine wahrhaftige Geſchichte der ſo lange entſtellten Ereigniſſe, die mit dem

Jeſuitenorden in Berührung ſtehen, zu geben. Es iſt nur zu wünſchen, daß Viele dieſes Werk leſen; wir zweifeln nicht, ſie werden davon angeſprochen und angezogen werden, und der Kraft der Wahrheit ihre Vorurtheile opfern, wenn ſolche in ihnen vorhanden waren.

Bendel, Repetent.

3.

Die Völker der Südſee und die Geſchichte der proteſtantiſchen und katholiſchen Miſſionen unter denſelben. Von **Eduard Michelis.** Münſter bei **Regensberg. 1847.** 539 S. Preis fl. 2. 42 kr.

Eine im weſtphäliſchen Merkur im Jahre 1844 ausgeſprochene Beſchuldigung gegen die katholiſchen Miſſionäre der Südſee gab dem Herrn Verfaſſer Veranlaſſung zur Abfaſſung des eben genannten Buches. Wie übrigens der Titel deſſelben ſchon ausweist, giebt es nicht bloß die Geſchichte der gegenwärtigen Miſſionen unter den Südſee-Inſulanern, ſondern es verbreitet ſich im einleitenden Theile über die Zuſtände dieſer Völker im Allgemeinen, und beſpricht nach einer geographiſchen Ueberſicht die politiſche Bedeutung der Südſeeinſeln, ihre Wichtigkeit für die Kirche, ihre frühere Geſchichte, Sprache, Religion, Verfaſſung, häusliche Einrichtung, Boden-Kultur, Gewerbe und öffentliche Vergnügen (S. 5—113). Man muß es dem Herrn Verfaſſer zu beſonderem Danke wiſſen, daß er die höchſt ſchätzbaren Notizen, welche die Annalen zur Verbreitung des Glaubens darüber enthalten, zu einem ſo lehrreichen

Ganzen zuſammengeſtellt hat. Es iſt eine unumſtößliche Auktorität, auf welche dieſe Schilderung ſich ſtützt; es ſind Berichte von Männern, in dieſem Stücke über allen Zweifel unpartheiiſch, im Volke lebend, vertraut mit der Sprache, darauf angewieſen, jahrelang Menſchen und Gebräuche kennen zu lernen, um dieſe als Anknüpfungspunkt für die Bekehrung jener zu benützen, um gute Sitten vollends zu veredeln und die ſchlechten auszurotten. Die Wiſſenſchaft iſt einer ſolchen Bereicherung ihrer ſelbſt großen Dank ſchuldig.

Die eigentliche Geſchichte der Miſſion iſt in drei Abſchnitten behandelt. Im erſten (S. 121—188) wird die Geſchichte der früheren ſpaniſchen Miſſion auf den Philippinen, Marianen und Carolinen, ſowie die Miſſionsverſuche von der amerikaniſchen Küſte aus geſchildert. Im zweiten Abſchnitt tritt die Geſchichte der proteſtantiſchen Miſſion auf, die ſich mit dem Uebergewichte Englands in der Südſee gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts in einer der katholiſchen Miſſion feindſeligen Weiſe geltend machte (S. 189—314). Der dritte Abſchnitt beſchreibt die Erfolge der katholiſchen Miſſion ſeit ihrem Wiederbeginn mit dem Jahre 1830 (S. 314—539).

Dem Herrn Verfaſſer iſt es gelungen, die katholiſche Miſſion gegenüber der proteſtantiſchen auf eine glänzende Weiſe zu rechtfertigen. Er führt an der Hand der Geſchichte, aus der er reiches Material liefert, den Satz durch, *daß der Erfolg der proteſtantiſchen Miſſionen, wiefern derſelbe aus dem Geiſte des Proteſtantismus hervorging, das Urtheil ſpreche nicht über die Perſönlichkeiten der Miſſionäre, ſondern über den Beruf des Proteſtantismus für*

die Miſſionen. Der tiefſte Grund hievon liegt nach vorliegender Geſchichte darin, daß die Nationalität der Südſee-Inſulaner alle Beſtrebungen der prot. Miſſionäre in ihren Erfolgen vernichtete. Zum Theil nämlich zogen die Miſſionäre den Kolonien nach, auf denen ſich zahlreiche Europäer geſammelt hatten, wo es ſich ſodann nicht ſo faſt um Bekehrungen, ſondern nur um die Uebernahme der Seelſorge in ſchon beſtehenden Gemeinden, oder um das Hinüberziehen von einer Sekte zur andern handelte (S. 191). Dabei begiengen ſie die Unvorſichtigkeit, die europäiſchen Coloniſten nicht von den Eingebornen zu trennen, was die kath. Miſſionäre aus guten Gründen niemals unterließen. Da ereignete ſich, was auch in Amerika bei der Vereinigung der Ureinwohner mit den Europäern geſchehen war. Nicht bloß, daß durch die Unverträglichkeit der neuen Ankömmlinge vielfache Streitigkeiten entſtanden, in denen die Ureinwohner ſchonungslos hingeſchlachtet wurden, — die Vereinigung zweier ſo verſchiedener Elemente erweckte (es iſt das ein allgemeiner Erfahrungsſatz, vergl. S. 308 f.) einen phyſiſchen Kampf, der meiſtens mit einer furchtbaren Verwüſtung unter der Urbevölkerung endete. Es entſtanden Seuchen, Alt und Jung ſchwand dahin, die Frauen wurden unfruchtbar, und der ganze Stamm gieng mit raſchen Schritten einer förmlichen Vernichtung entgegen (S. 130 f. 311—313). Auf ſolche Weiſe iſt z. B. in Vandiemensland die Urbevölkerung auf 150 Köpfe zuſammengeſchmolzen (S. 331), auf den Sandwichinſeln von 400,000 auf 100,000 Seelen (S. 312). Anderntheils hatten die proteſtantiſchen Miſſionäre keine Kraft und keine Ausdauer, das Volk von innen heraus umzubilden. Vielmehr ſahen ſie ſich und ihre Lehren, die mit ihrem Be-

nehmen nicht ſelten in einem ſchneidenden Widerſpruche ſtanden, ſehr häufig dem beißendſten Spotte der Eingebornen preisgegeben (S. 214 f.). Was thaten ſie nun? Sie ſtürzten mit Hülfe eines oft ſelbſt noch heidniſchen Machthabers die Götzenbilder um (S. 212), machten die heidniſchen Religionsgebräuche lächerlich und bildeten eine Schaar Freigeiſter, die, ohne etwas Neues anzunehmen, die alten Traditionen ihrer Väter verſpotteten. Dabei kamen ihnen die entlaufenen europäiſchen Matroſen trefflich zu Statten (194 f. 217). Es war dies freilich eine Art von chriſtlicher Parthei, aber ſie iſt nicht als die Frucht der Predigt der Miſſionäre, ſondern als etwas rein Negatives, als bloßer Abfall von den alten Sitten und dem alten Glauben des Landes zu betrachten. Dieſe Partheien bedurften nur eines Hauptes, um mit der Verachtung des Heidenthumes hervorzutreten. „Dieſe Bildung der politiſch-chriſtlichen Partheien von rein negativem Charakter muß als das größte Unglück der Südſeevölker betrachtet werden, das ihr tiefes Elend und ihre theilweiſe Vernichtung verſchuldete. Denn dieſe ſ. g. chriſtlichen Partheien waren form- und charakterloſe Maſſen, die von dem innern Leben ihres Volkes abgefallen jedes innern Haltes und jeder Würdigkeit, als Volk fortzueriſtiren, entbehrten und das Chriſtenthum nie als lebendigmachende Kraft kennen lernten: während die andere Parthei, die ſich um die Altäre ihrer Götter ſchaarte, den eigentlichen nationalen Kern dieſer Völkerſchaften bildete, deren Erhaltung um jeden Preis erzielt werden ſollte. Sie hatte mit ihren Nationalſitten und ſelbſt mit ihrer alten Landesreligion ein wohlbegründetes Recht auf ungefährdete Exiſtenz; man mußte ihre freie Ueberzeugung für's Chriſtenthum gewinnen, nicht

aber ſie mit Gewalt unterdrücken. Aber überall, wo auf den Südſeeinſeln ſich in der bezeichneten Weiſe die Bevölkerung in zwei Partheien geſchieden hatte, wurde die Nationalparthei mit dem Namen „der Parthei des Satans“ bezeichnet, bis dieſelbe mit Hülfe europäiſcher Waffen und Schiffe theils zur Annahme des Chriſtenthums gezwungen wurde, theils in zahlloſen Schlachten und Empörungen aufgerieben mit den heldenmüthig vertheidigten Altären der Götter hinſank: damit war aber zugleich die innerſte Lebenskraft der Völker gemordet“ (S. 218 f.).

Wir müſſen noch einer dritten Urſache gedenken. Durch die plötzlich ſo häufig gewordene Berührung der Inſulaner mit den Europäern waren dieſelben aus ihrer Abgeſchloſſenheit herausgetreten und es bereitete ſich nicht bloß im phyſiſchen Leben, ſondern auch im Denken eine völlige Umwälzung vor. Da ſich dieſelbe gegen das Althergebrachte zunächſt rein negativ verhält, ſo kann dieſe Kriſis nur günſtig enden, wenn den Bedrohten ein neuer Lebensgeiſt zu einer erhöhten Exiſtenz eingehaucht wird. Wir werden unten darauf zu ſprechen kommen, daß der Proteſtantismus nicht ſtark genug war, den Völkern in dieſer geiſtigen Kriſis einen neuen Lebensgeiſt einzuflößen; die gemachten Fehlgriffe aber mußten den geiſtigen, und in ihrer Rückwirkung auch den phyſiſchen Mord eines Volkes herbeiführen (vergl. S. 193).

So waren alſo die proteſtantiſchen Miſſionsbeſtrebungen ein wahres Gift der Nationalität. Dagegen zieht ſich durch die katholiſchen Miſſionen als leitender Grundgedanke der hindurch, die Nationalität zu ſchützen und ſich auf dieſe Weiſe nicht bloß Stützen zu bauen, die in den Herzen

und in dem Boden wurzelten, auf dem ſie arbeiteten, ſondern auch das wahre Glück, die Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Volkes, zu gründen. Die katholiſchen Miſſionäre waren die kräftigſten Beſchützer deſſelben gegen ihre eigenen Landsleute. Sie zeigten für die Eingebornen eine faſt partheiiſche Vorliebe (S. 131), ſchnitten europäiſche Koloniſten von der Berührung mit jenen ab (S. 131), und „weit entfernt, den Eingebornen europäiſche Sitten aufzudringen, verließen ſie vielmehr ihre eigene Lebensweiſe und wurden Tagalen“ (S. 132). Während ferner die prot. Miſſionäre die natürlichen Feinde der Freiheit des Volkes waren, fand daſſelbe in den katholiſchen ſeine kräftigſten Bundesgenoſſen, insbeſondere, wenn die neuen europäiſchen Herren demſelben knechtend entgegentraten. Auf den Philippinen z. B. blieben die Tagalen, obgleich ſpaniſche Unterthanen, durch die Aufopferung der Miſſionäre das freieſte Volk, das ſich vollkommen ſelbſt regiert. Selbſt in kirchlichen Dingen iſt dieſe Autonomie durchgeführt; denn die Weltgeiſtlichkeit beſteht aus eingebornen Prieſtern. Das einſt ſo wankelmüthige, arbeitsſcheue und unterdrückte Volk iſt jetzt frei, thätig, und hängt mit ſeltener Treue an ſeinem Glauben (S. 150). „Der Landmann iſt durchaus wohlhabend, die Wohnungen ſind einfach und reinlich, von den ſchönſten Fruchtbäumen umpflanzt. In den Städten bilden die Tagalen meiſtens die wohlhabenſte Klaſſe; in nicht wenigen Familien findet man einen ganz außerordentlichen Reichthum. Dabei herrſcht keine Ueppigkeit. Die Damen gehen in ihrer tagaliſchen Nationaltracht und ſind geſchmackvoll, zum Theil prächtig, aber ohne Ueppigkeit gekleidet. Eine tiefe Religioſität hat das ganze Volk durchdrungen und im Kreiſe der Familien

ſowohl als im öffentlichen Leben herrſcht Sittlichkeit und Anſtand. Daß es von der allgemeinen Regel auch Ausnahmen gebe und daß dieſes Volk wie jede andere Nation auch ſeine Schwächen und gewiſſermaßen ſeine Lieblingsfehler hat, verſteht ſich von ſelbſt. Im Ganzen aber möchte ſchwerlich auf der ganzen Erde ein ſittlicheres und religiöſeres Volk gefunden werden, als die Tagalen" (S. 143 bis 150). Auf dieſe Weiſe haben die katholiſchen Miſſionäre das Glück von 4 Millionen Menſchen gegründet (vergl. dagegen S. 294).

Die proteſtantiſchen Miſſionen ſind alſo nicht unfruchtbar allein, ſondern ſie pflanzten einen verderblichen Keim in die Mitte jener Inſulaner, der nicht bloß die nationale Eigenthümlichkeit vergiftete, ſondern auch die Sitten noch mehr corrumpirte. Wir müſſen das an der Hand unſerer Geſchichte näher betrachten, um das oben ausgeſprochene Urtheil, daß der Proteſtantismus für Miſſionen unfähig ſei, weiter zu begründen.

Die Armuth an innerer Lebenskraft, die demſelben inhärirt, iſt weniger ſichtbar in Ländern, deſſen Bewohner bei ihrer Lostrennung von der katholiſchen Kirche einen großen Schatz von Ueberlieferungen aus derſelben mitgenommen haben; bei einem Volke, bei welchem das Leben und alle Verhältniſſe nicht nach der neuen Lehre umgeſtaltet, ſondern im Gegentheile dieſe an jene angepaßt wurde. An heidniſchen, unkultivirten Völkern mag dieſe Lehre beweiſen, welche bauende und ſchaffende Thätigkeit ſie etwa vor der katholiſchen Kirche voraushat. Der Herr Verfaſſer hat reichhaltiges Material geliefert, das uns in den Stand ſetzt, an den Triumphen der katholiſchen Miſſion unſere Hoffnung zu ſtärken.

Faſt überall, wo uns anglikaniſche oder amerikaniſche Miſſionäre begegnen, ſchloßen ſich dieſelben an den König, an die Häuptlinge oder überhaupt an diejenigen an, welche die Gewalt beſaßen. Ihr erſtes Beſtreben war immer, ſich dieſer Gewalt zu verſichern, um durch Geſetze den Schul- und Kirchenbeſuch, die Feier des Sonntags u. dgl. zu erzwingen; ſie ſcheuten ſich nicht, den Inſulanern Geſetzbücher vorzuſchreiben, welche die kleinſten Vergehen, ja ſogar die Nichtannahme des anglikaniſchen Glaubens mit furchtbarer Strenge beſtraften (S. 292. S. 261 f.), ohne ſich Mühe zu geben, das Volk von innen heraus umzuwandeln. Die dazu erforderliche Ausdauer und Aufopferung findet man nicht bei ihnen; vielmehr ſchloßen ſie ſich — und dazu gaben ihnen die reichen Beſoldungen hinlängliche Mittel an die Hand — an die vornehme Klaſſe der Bewohner an und giengen derſelben ſogar mit dem Beiſpiele eines vergnügungsſüchtigen Lebens voran (S. 294). Dabei blieb bei dem Volke der alte Sauerteig, der, aus Furcht vor dem Geſetze der Miſſionäre, die Maſſe im Geheimen durchſäuerte, mit dem alten Charakter noch die Heuchelei verband und ſo einen Sittenzuſtand hervorrief, der trauriger war, als derjenige, den man zu verdrängen ſtrebte (308). Zuletzt wandten ſich, beſonders wenn eine politiſche Veränderung eintrat und die Furcht verſchwand, die Inſulaner mit Abſcheu von Miſſionären weg, die ihnen finſtere, ihrem Charakter widerſtrebende Geſetze vorſchrieben und über ſie geboten, ohne ihr Intereſſe zu theilen (vergl. S. 205—306). Die proteſtantiſchen Miſſionäre alſo fingen damit an, das Chriſtenthum durch harte Geſetze zu einer „offiziellen Religion“ zu machen; die katholiſchen dagegen legten ihren Grund von

unten auf und von innen heraus, und ſuchten ihre Stützen in der moraliſchen Haltung der Inſulaner, die ſie niemals forderten, ohne ſie gepflanzt zu haben. Sie achteten dabei Alles, was den Eingebornen heilig war, ſoweit dies nicht geradezu mit dem Chriſtenthume im Widerſpruche ſtand. So gewinnen ſie ſich, ſchon durch ihren Stand mehr zur Aufopferung befähigt, Sympathien, die in der Nationalität wurzeln und ſtärkern Beſtand haben, als die Furcht vor einem aufgedrungenen Geſetze. Außer ihrer Kenntniß und entſprechenden Behandlung der menſchlichen Natur, ihrer Verläugnung und Hingabe ſteht ihnen freilich Etwas zur Seite, was nicht in ihnen liegt, ſondern in der katholiſchen Religion, was aber die Wirkung ihrer Miſſion nur um ſo mehr von allenfallſigen Gebrechen der Glaubensverkündiger unabhängig macht — der herrliche Kultus.

Was Wunder alſo, wenn ſich den katholiſchen Miſſionären überall die Herzen öffneten, und ſich eine Zuneigung kundgab, welche alsbald die Forteriſtenz des Proteſtantismus in Frage ſtellte? Durchweg können die Erfolge freilich noch nicht ſo glänzend ſein, da die katholiſche Miſſion erſt dann recht begann, als die Emanzipation der Katholiken Großbritanniens das Vorurtheil gegen die katholiſchen Prieſter auch bei den engliſchen Behörden der Südſee hob. Doch haben ſie in allen Miſſionen daſelbſt jetzt ſchon, nach 18 Jahren ihres Wirkens, weitaus den Vorſprung. Beiſpielsweiſe ſtellen wir die Reſultate der proteſtantiſchen und katholiſchen Miſſion auf Neuholland kurz zuſammen. Während die anglikaniſchen Miſſionäre, unterſtützt durch die reichen Miſſions- und Bibelgeſellſchaften, durch engliſche Politik und Marine allen wünſchenswerthen Vorſprung hatten, waren die katholiſchen bis zur Zeit der

Emanzipation der Katholiken in England förmlichen Verfolgungen ausgeſetzt, und engliſche Colonien zu betreten war ihnen bei Strafe verboten. Unterdeſſen beſchränkten ſich jene auf die Seelſorge in ſchon gegründeten Verbrecher-Colonien, die durch die Deportationen an Proteſtanten und Katholiken immer neuen Zuwachs erhielten, mußten aber, ſtatt der Beſſerung, die fortwährende Steigerung furchtbaren moraliſchen Elendes als die einzige Frucht ihrer Thätigkeit ſehen. Die Ureinwohner ſchilderten ſie als ſtupide, unempfängliche Menſchen, und zeigten dadurch nicht ſo faſt den wahren Erklärungsgrund des Mißlingens ihrer Verſuche, als vielmehr ihre Untauglichkeit für das unternommene Werk (S. 189 ff.). Da wurden ſie von dem engliſchen Gouvernement ſelbſt aufgegeben, welches ſofort zur Hülfe der katholiſchen Miſſionäre ſeine Zuflucht nahm. Das iſt für beide Theile ein Zeugniß, ſo unpartheiiſch, als man es nur immer wünſchen kann. Von jetzt an beginnt eine Thätigkeit Seitens der katholiſchen Miſſionäre, die uns in Erſtaunen ſetzt. Aus dem als ſo unfruchtbar geſchilderten Boden, unter einer Geſellſchaft, die ſo verworfen war, daß, wie der Miſſionär Ullathorne ſich ausdrückt, „Gottes Auge ſeit der Sündfluth auf keine ähnliche mehr herabgeſehen", entſtand nach dreijährigem Wirken im Jahre 1835 das apoſtoliſche Vikariat Neuholland, im Jahre 1841 das Erzbisthum Sidney, das Bisthum Vandiemensland, Südauſtralien, und zwei Jahre ſpäter das Bisthum Perth. Gleich in den erſten Jahren erhob ſich in Sidney ein Prieſter-Seminar, das Inſtitut der barmherzigen Schweſtern, eine höhere Schule, ſpäter der Orden der Paſſioniſten und der Schulbrüder (S. 338). Vom Bisthum Perth aus iſt jetzt eine

Benediktiner-Miſſion im Werke, welche die Nomadenſtämme zwiſchen dem 31. und 20. Breitegrad an Grund und Boden zu feſſeln, Station um Station zu errichten und ſo eine ganze Kette von Klöſtern über Auſtralien zu gründen den Plan hat. Sie haben das Beiſpiel ihrer Väter vor Augen, die auch Deutſchlands Urwälder gelichtet haben; da ſie den nämlichen Geiſt und den nämlichen Muth beſitzen, ſo werden ſie auch die nämlichen Erfolge erzielen. Wie überall auf einem dem Chriſtenthume noch fremden Boden, ſo knüpfen ſich auch hier an die Fortſchritte des Ordens die des Chriſtenthums überhaupt, wenn es anfängt, ſich unter wilden Völkern auszubreiten; ſie haben faſt noch überall die Fundamente der Civiliſation gelegt. Es iſt eine bemerkenswerthe Thatſache, daß ſich der Strom der Civiliſation von Oſten nach Weſten richtet. Schon vor mehr als zweihundert Jahren haben beſonders die ſpaniſchen Miſſionäre zuerſt die Indianer in Amerika, und von da die Bewohner der Südſeeinſeln dem Lichte zugewendet; nach langer Unterdrückung beginnt die frühere Strömung ihren alten Gang. Ohnehin iſt der Weg nach Oſten durch den Muhammedanismus, der wie eine undurchdringliche Mauer ſich aufthürmt, faſt gänzlich gehemmt (S. 19 ff.). Die Kirche hat auch eingeſehen, daß die Stationen auf der Südſee, beſonders die auf Neuholland, den Philippinen und allen der aſiatiſchen Küſte naheliegenden Inſeln die nothwendige Bedingung zur Chriſtianiſirung des Orients bilden, um ſo mehr, da die Bevölkerungen der Südſee in Japan und Hinterindien ihr uraltes Stammland haben (S. 39), und darum auf dieſe Völker nicht ohne bedeutenden Einfluß ſind. Noch heutzutage werden die beiden blühendſten Miſſionen von Oſtaſien durch die Dominikaner

von den Philippinen aus geleitet (S. 155). So mögen ſich denn die geiſtlichen Orden von Europa, wo bei der wachſenden Mißſtimmung gegen ſie ihre Aufgabe ohnehin erfüllt zu ſein ſcheint, wegwenden, die amerikaniſchen Küſten des ſtillen Ozeans, die Inſeln der Südſee beglücken und den glücklich gelegten Fundamenten dieſer Miſſionen ihre Thätigkeit widmen; ſie mögen mithelfen an der Arbeit, bis die Revolution im Reiche des Glaubens und des Gedankens die ganze Erde umkreiſet hat.

Wir legen das Buch nicht ohne große Belehrung geſchöpft zu haben aus der Hand, und begrüßen es darum nicht bloß als eine glänzende Apologie der katholiſchen Kirche, ſondern auch als einen, aus den noch unbearbeiteten Quellen vermehrten Beitrag unſerer ethnographiſchen und hiſtoriſchen Kenntniß über ein Volk, das nicht lange mehr in der Verborgenheit leben wird, zu der es bisher verdammt war. Die formelle Seite iſt nicht minder empfehlenswerth. Es iſt eben ſo angenehm und unterhaltend, als belehrend geſchrieben. Auch die Ausſtattung iſt lobenswerth.

Dr. Schwarz.

4.

Cantate! Katholiſches Geſangbuch nebſt Gebeten und Andachten für alle Zeiten und Feſte des Kirchenjahres. Nach den alten, ſonſt allgemein gebräuchlichen Geſängen und Andachten, ſowie nach dem lateiniſchen Kirchenritus bearbeit von Heinrich Bone. Mainz, Verlag von Kirchheim, Schott u. Thielmann, 1847. Ladenpr. 1 fl. 45 kr. Parthiepr. bei Abnahme von 50 Exempl. 1 fl. 20 kr.

Gegenüber der Menge unbedeutender Andachtsbücher, die heut zu Tage unter dem Volke verbreitet ſind, iſt das hier angezeigte Werk einer vorzüglichen Beachtung werth. Anſtatt die moderne Sentimentalität und Redekünſtelei darin zu vernehmen, begegnen wir Gebeten und Liedern (übrigens vorläufig ohne Melodieen) voll alter kirchlicher Kraft, Weihe und Schönheit; und es lag auch nichts anderes in der Abſicht des Herausgebers, als die längſt vergeſſenen und ſchnöde mißachteten Denkmäler des Glaubens, wie er ſich in frömmeren chriſtlichen Zeiten als Gebet und als Poeſie mit Geſang ſo rein und erhaben ausgeſprochen hat, ihrem unwürdigen Dunkel zu entreißen und wieder zur allgemeinen öffentlichen Anerkennung zu bringen.

Der Inhalt des Werkes iſt folgender: Die Einleitung beſpricht die Principien des Cultus, und vergleicht damit den Standpunkt und Werth heutiger Praxis in Sachen des Gottesdienſtes. Als Beweis ſeiner treffenden Beurtheilung und feinen Beobachtung auf dieſem Gebiete diene ſtatt vieler nur folgende Bemerkung, die dem liturgiſchen Gebrauch der lateiniſchen Sprache gilt: „Wenn der Prieſter in der ihm zuſtehenden allgemeinen Kirchenſprache das

Dominus vobiscum ausſpendet, ſo erhebt ſich der Chor gleichſam mit in die große kirchliche Einheit und antwortet in derſelben Sprache das **et cum spiritu tuo**, und in dieſem Sinne mag immerhin auch das Volk mit einſtimmen in die Geſänge des Chors, mag ſelbſt ganze Litaneien und Pſalmen lateiniſch darbringen. — Die Idee der hl. Kirchenſprache, der geiſtlichen Mutterſprache, vermag ihm oft mehr innere Salbung zu geben, als das, nicht ſelten ſogar noch gedankenloſere Abſingen deutſcher Worte. Denn das äußerliche Verſtehen gibt wahrlich noch nicht innere Erbauung und gottgefällige Andacht; und es wäre frevelhaft, das Kind nicht eher ein Vater unſer beten zu laſſen, als bis es auch alle Worte deſſelben verſtände. Der Geiſt ſpricht in andern Tönen, als der Mund, und jene Lateinhaſſer mögen es wohl nie erfahren haben, daß noch immer eine Art Sprachengabe auf Erden wohnt, wodurch der Landmann auch in der fremden Sprache des Prieſters, in einem **tantum ergo** oder einem **benedicat** ſeine eigene Mundart zu vernehmen glaubt.“ Den erſten Theil bilden deutſche Lieder uralten Gebrauchs, größtentheils aus dem 15—17ten Jahrhundert mit möglichſter Anſchmiegung an die heutige Sprachbildung, für beſondere Gelegenheiten und nach den kirchlichen Zeiten geordnet, dreihundert fünf und achtzig der Zahl nach. Dieß iſt die Hauptſeite des Buches. Hieran ſchließen ſich viele bekannte, lateiniſche Geſänge, das **Lauda Sion**, **ave verum etc.** mit Verdeutſchung. Der dritte Theil enthält die Meſſe, nämlich „die prieſterlichen Meßgebete, das Requiem, die deutſche Singmeſſe, Kirchengebete und Präfationen, nebſt anderen Zuſätzen für Choral und Gebet — lauter Kirchliches und Ueberliefertes.“ Der vierte enthält die Veſpern, der fünfte die Complet,

der ſechste die Litaneien nebſt Geſängen, der ſiebente eine Sammlung Gebete theils zum Privatgebrauch, theils zu öffentlichen Andachten, nach des Herausgebers Worten „Kerngebete, die nicht erſt zum Glauben führen wollen, ſondern aus ſeiner Fülle entquollen ſind.“ Im achten Theile ſtehen gewiſſe locale Andachten, jedoch auf Ueberlieferung gegründet; im neunten endlich die Bruderſchaftsandachten. Dem lateiniſchen iſt jedesmal der deutſche Text beigegeben.

Inſofern das deutſche Lied den Hauptzweck des Buches bildet, ſo ſollen ſich die folgenden Bemerkungen auch nur auf dieſen Theil erſtrecken. In Bezug auf das Uebrige kann ſich jedoch Referent einer Bemerkung nicht erwehren. Im zweiten Theil findet ſich nämlich zwar eine Singmeſſe, die zwiſchen Gebet und Geſang wechſelt, und gleich den übrigen Beſtandtheilen bloß durch Alter und Tradition ſo zu ſagen geheiligten Stoff enthält; allein man vermißt eine eigene Sammlung von Gebeten zur Stillmeſſe. Eine ſolche Sammlung iſt aber nach heutigen Einrichtungen doch ſicherlich ein Bedürfniß des Volkes und hat mithin ein wohlbegründetes Recht auf Einreihung und Aufnahme. — Betrachten wir nun den Haupttheil des Werkes, das Lied. Erſt die neuere Zeit iſt wieder zur Einſicht in den unvergleichlichen Werth und Gehalt dieſer Früchte geiſtlicher Volkspoeſie gekommen. Ihre Wiederaufnahme und Erhebung zum kirchlichen Gebrauch, der vornehmſte Zweck des Herausgebers, läßt ſich darum auch in mehr als Einer Hinſicht begründen. Einmal mit dem Princip der Tradition. In kirchlichen Dingen iſt ja das Traditionelle von jeher ein beſtimmendes Princip für die Gewähr und Feſthaltung deſſen geweſen, was ſich im Beſondern und Einzelnen aus dem Geſammtgeiſte der Kirche

entwickelt und unter den Hülfsmitteln ihres organiſchen Lebens für ihre jeweiligen Bedürfniſſe gewirkt hat. Und ſo erſcheinen auch in der vorliegenden Sammlung, ſo weit wir die ſchriftlichen Quellen verfolgen können, die meiſten Lieder, namentlich die tiefſten und ſchönſten, als bleibendes Gemeingut faſt aller deutſchen Diözeſen bis zum letzten Jahrhundert. Selbſt unſere Zeit muß hievon Zeugniß geben; denn wie hätten ſich ſo manche derſelben, die wir jetzt noch beſitzen, in den Stürmen der negativen Aufklärung und ihrer Gewaltthätigkeiten erhalten können, wenn ihnen nicht die eigenthümlich unzerſtörbare traditionelle Gewalt und Macht auf das natürliche Volksgefühl zur Seite geſtanden wäre? Hiezu kommt aber noch der innere Gehalt und die höhere Wirkung dieſer Lieder, die aus ihrem Weſen folgt. Ihrer Natur nach führt nämlich die altkirchliche Dichtung das beſtimmte chriſtliche Bewußtſein, das ſich zugeſtandenermaßen in der modernen Dichtung außer ſich ſelbſt befindet, wieder in ſich ſelbſt zurück. Die entſchieden dogmatiſche Richtung des Inhalts, die Objektivität des kirchlichen Glaubens und ſeiner concreten Anwendung im Leben, dieſen unvergleichlichen Vorzug des alten Kirchenliedes, vermißt man im modernen ebenſoſehr, als das, was ſich ſubjektiv an dieſem gediegenen Inhalte bildet, die Freudigkeit, Entſchiedenheit und in ſich ſelbſt wahre Erhebung des Gemüthes zu beſtimmten und bewußten ewigen göttlichen Gütern, deren Gewißheit unaufhörlich die Schwingen der ſchönſten und heiligſten Gefühle lebendig erhält. Alles, was in dieſer Hinſicht am alten Lied ſo vollkommen iſt, verſchwindet im modernen zu unbeſtimmten Geſinnungen, unbefriedigenden Wünſchen, die ſelbſt nicht recht wiſſen, was ſie von Oben hoffen dürfen,

und denen es mit dem Glauben an die Realität dieſer Güter überhaupt kein rechter Ernſt iſt. Eines hängt aber freilich nothwendig mit dem Andern zuſammen. Wenn das Göttliche nach dieſen bekannten religiöſen Vorſtellungen nur als leere Unermeßlichkeit, als ewig in ſich verborgenes Weſen mit gewiſſen Attributen der Macht, Ewigkeit ohne concrete Offenbarung aufgefaßt wird, ſo bleiben religiöſe Poeſien bloße Verſuche der Erhebung zum Unendlichen, dem gegenüber die Unfruchtbarkeit der Gedanken und die Ohnmacht der Gefühle etwas ſehr Begreifliches ſind. Das moderne Lied wird ſich daher mit einem tieferen Gehalt, mit wahreren Entwicklungen ſo lange nicht zu erfüllen vermögen, ſo lange es nicht den Standpunkt des abſtrakten Chriſtenthums ohne den concret kirchlichen Glauben entſchieden verläßt. Nur auf letzterem, in ſich ſelbſt beſtimmten Standpunkt wird es nebſt ſeiner religiöſen auch ſeine poetiſche Verklärung wieder finden.

Klar und entſchieden hat H. Bone dieſen Standpunkt als die Quelle und unerläßliche Bedingung des ſeiner Idee entſprechenden Kirchenliedes hervorgehoben. S. 27 sq. ſagt er: „Das Kirchenlied muß ſeinem Weſen und ſeiner Beſtimmung nach unterſchieden werden von dem geiſtlichen oder religiöſen Liede überhaupt. Letzteres erhält ſeinen Charakter einzig dadurch, daß es ſein Motiv ꝛc. im Religiöſen hat, ſei es im Moraliſchen oder in gewiſſen allgemeinen für das Erdenleben tröſtlichen und leitenden Wahrheiten; ſelten verſteigt es ſich in die Sphäre des ſpezielleren Dogmas und Symbols. Solche Lieder (die freilich ſehr oft nur ſeelenloſe Reime ſind; denn es iſt nichts leichter, als über Gott und ſein Gebot Reime machen) gibt es die Unzahl, und — können ganze Perioden

dieſe Richtung nehmen und dadurch eine unüberſehbare Schaar geiſtiger Herzensergüſſe hervorbringen. Es gehören hieher die meiſten der proteſtantiſchen Lieder — ſie alle *Kirchenlieder* zu nennen, dürfte ſelbſt von proteſtantiſcher Seite wohl als eine Entwürdigung der Idee des Kirchenliedes angeſehen werden. Das Kirchenlied iſt ganz anderer Natur, iſt das geheimnißvolle Erzeugniß des großen kirchlichen Geiſtes ... und gehört nicht ſowohl dem einzelnen Herzen, als der ganzen Gemeinde, ja der ganzen kirchlich gläubigen Welt an, und nicht ſowohl einem einzelnen *momentanen Motive*, ſondern der ganzen bleibenden Geiſtesverfaſſung ... es iſt der Ausdruck einer *allgemeinen Geſinnung*, die ſich ausſpricht in einem lebendigen Glauben, feſter Hoffnung, treuer Liebe ... der klare Spiegel des inneren Denkens, Empfindens, Begehrens, das zu jeder Zeit *daſſelbe* ſein ſoll u. ſ. f." Dieſe treffliche Unterſcheidung der verſchiedenen Principien religiöſer Lyrik veranlaßt uns zu bemerken, daß dieſelben Principien nachweisbar auch für das Gebiet religiöſer Muſik gelten, und den weſentlichen Unterſchied zwiſchen *kirchlicher* und *religiöſer* Muſik begründen, wie ſehr auch die charakterloſe Confuſion der Zeit dieſe unantaſtbaren Gegenſätze ebenſo gewaltthätig wie die der Lyrik zu verneinen beſtrebt iſt.

Im Einzelnen auf die Lieder unſerer Sammlung einzugehen, verbietet der Raum dieſer Anzeige. Ihrem allgemeinen Charakter nach drücken die Marien-, einige Faſten- und Weinachtslieder das Subjektive der Herzensſtimmung in ſeiner unendlich mannigfaltigen Sprache aus, während die Verſenkung in die Tiefen und Gnaden der Gottheit den vorherrſchend objektiven Charakter der übrigen als

Hymnen begründet. — Was endlich die **Bearbeitung** des Stoffs betrifft, ſo iſt Referent, ohne hiemit dem ſtrengeren äſthetiſchen Urtheil vorgreifen zu wollen, durch Vergleichungen überzeugt worden, daß ſich ſeines Gefühl, Sprachgewandtheit und eigener dichteriſcher Schwung im Herausgeber auf eine Weiſe verbinden, die ihn in Bezug auf die glückliche Löſung dieſer ebenſo würdigen als ſchwierigen Aufgabe unſtreitig zu der Fähigſten Einem machen. Folgende Bemerkung kann jedoch Ref. nicht unterdrücken: Im Hymnus **pange lingua** hat die Ueberſetzung die Worte **fructus ventris etc.** ganz umgangen. Die ſolenne Ueberſetzung: Er, der holden Mutter Sproſſe, iſt aber ganz ſachgemäß, und hätte ſich der Herausgeber derſelben ohne Anſtand bedienen können. Endlich hätte Ref. gewünſcht, daß jedem Lied ſein Alter und ſeine Quelle beigegeben ſein möchte, weil ſich vom praktiſchen das hiſtoriſche Intereſſe ſchlechterdings nicht trennen laſſen will und ſelbſt das geübtere Gefühl in der Unterſcheidung des Aelteren und Neueren ohne alle weitere Hülfsmittel aus begreiflichen Gründen irre gehen kann. — Im Uebrigen verdient das Werk ohne Anſtand das zu werden, was es zu werden beſtrebt iſt, die Grundlage zu einem Diözeſangeſangbuch, wo entweder ein ſolches noch gar nicht vorhanden, oder im Intereſſe der kirchlichen Ordnung in veränderter Geſtalt weſentliches Bedürfniß iſt; denn es bietet, um es zu wiederholen, für den praktiſchen Gebrauch in allen ſeinen Theilen ein vortreffliches Material. Zu bemerken iſt noch, daß der Preis im Verhältniß zum Umfang von 676 Seiten außerordentlich niedrig iſt.

Birkler.

III.

Intelligenzblatt.

Sanctissimi D. N. Pii Divina Providentia Papae IX. Allocutio habita in Consistorio Secreto die XXIX. Aprilis An. MCXXXVIII.

Venerabiles Fratres! Non semel, Venerabiles Fratres, in Consessu Vestro detestati sumus nonnullorum audaciam, qui Nobis atque adeo Apostolicae huic Sedi eam inferre injuriam non dubitaverant, ut Nos a sanctissimis Praecessorum Nostrorum institutis atque ab ipsa (horrendum dictu!) Ecclesiae doctrina non uno in capite declinasse confingerent. [1]) Verum nec hodie desunt, qui de Nobis ita loquuntur, quasi praecipui Auctores fuerimus publicarum commotionum, quae novissimo tempore nedum in aliis Europae locis, sed in Italia quoque acciderunt. Ex Austriacis praesertim Germaniae regionibus accepimus, disseminari inibi in vulgus, Romanum Pontificem et missis exploratoribus et aliis adhibitis artibus Italos populos excitasse ad novas publicarum rerum commutationes inducendas. Accepimus pariter, quosdam Catholicae Religionis inimicos occasionem inde arripere ad Germanorum animos inflammandos vindictae aestu, atque ab Sanctae hujus Sedis unitate abalienandos. Jam vero etsi Nobis nullum omnino dubium sit, quin Catholicae Germaniae gentes, et qui eis praesunt, spectatissimi Antistites, ab illorum improbitate quam longissime abhorreant, officii tamen Nostri esse novimus scandalum praecavere, quod incauti aliqui simpliciores-

---

1) In Consist. Allocut. 4. Oct. et 17. Dec. 1847.

Digitized by Google

que homines accipere inde possent, et calumniam refellere, quae non in personae tantum humilitatis Nostrae, sed etiam in Supremi Apostolatus, quo fungimur, atque in Sanctae hujus Sedis contumeliam redundat. Et quoniam iidem illi obtrectatores nostri machinationum, quas Nobis affingunt, nullum proferre documentum valentes, in suspicionem adducere connituntur quae gesta a Nobis sunt in temporali Pontificiae Ditionis procuratione ineunda, idcirco ut hanc ipsis calumniandi ansam praecidamus, consilium est, totam earum rerum causam hodie in Consessu Vestro clare aperteque explicare.

Ignotum Vobis non est, Venerabiles Fratres, jam inde a postremis temporibus Pii VII., Praedecessoris Nostri praecipuos Europae Principes Apostolicae Sedi insinuandum curasse, ut in civilibus rebus administrandis faciliorem quandam ac respondentem laicorum desideriis rationem adhiberet. Postmodum anno millesimo octingentesimo trigesimo primo haec illorum consilia et vota solemnius emicuere per celebre illud Memorandum, quod Imperatores Austriae et Russiae ac Reges Francorum, Britanniae et Borussiae Romam per suos Legatos mittendum existimaverunt. Eo quidem in scripto inter caetera actum est tum de Consultorum Consilio ex tota Pontificia Ditione Romam advocando, tum de instauranda seu amplianda Municipiorum constitutione, ac de Provincialibus Conciliis instituendis, nec non de hisce ipsis aliisque institutis in omnes Provincias ad communem utilitatem invehendis, ac de aditu laicis dando ad omnia munera, quae sive publicarum rerum administrationem, sive judiciorum ordinem respicerent. Atque haec praesertim duo postrema capita tamquam *vitalia* gubernandi principia proponebantur. In aliis etiam Legatorum scriptis actum est de ampliori venia cunctis, aut fere cunctis tribuenda, qui a fide erga Principem in Pontificia Ditione defecerant.

Neminem porro latet, nonnulla ex his perfecta fuisse a Gregorio XVI. Decessore Nostro, ac nonnulla insuper promissa in Edictis, ipso anno 1831 ejus jussu latis. Verum haec Praedecessoris Nostri benefacta votis Principum minus plene respondere visa fuerant, nec satis esse ad publicam utilitatem ac tranquillitatem in toto Sanctae Sedis temporali statu firmandam. Itaque Nos ubi primum inscrutabili Dei judicio in illius locum sufferti fuimus, nullius certe hortatione aut consilio excitati, sed Nostra in subditum temporali Ecclesiasticae Ditioni populum

singulari caritate permoti, uberiorum indulsimus veniam iis, qui a debita Pontificio Gubernio fidelitate aberraverant, ac subinde nonnulla instituere properavimus, quae prosperitati ejusdem populi profutura judicaverimus. Atque ea omnia, quae in ipso Nostri Pontificatus exordio gessimus, plane congruunt cum iis, quae Europae Principes vel maxime exoptaverant.

Jam vero postquam Deo bene adjuvante consilia Nostra ad exitum perducta sunt, tum nostri tum finitimi populi prae laetitia gestire ac publicis gratulationis ac observantiae significationibus ita Nos prosequi visi sunt, ut connitendum Nobis fuerit, quo vel in ipsa hac alma Urbe populares clamores, plausus, conventus nimio impetu erumpentes ad officii normam revocarentur. Deinde nota omnibus sunt, Venerabiles Fratres, verba Nostrae ad Vos Allocutionis in Consistorio habito die 4. Octobris superioris anni, quibus et Principum erga subditos sibi populos paternam benignitatem ac propensiora studia commendavimus, et populos ipsos ad debitam in suos Principes fidem atque obedientiam denuo adhortati fuimus. Neque vero postmodum intermisimus quantum in Nobis fuit, etiam atque etiam omnes commonere et exhortari, ut catholicae doctrinae firmiter adhaerentes, et Dei atque Ecclesiae praecepta servantes, concordiae mutuae ac tranquillitati et caritati erga omnes studerent.

Atque utinam paternis Nostris vocibus et hortationibus optatus respondisset exitus! Sed perspectae cuique sunt publicae, quas supra commemoravimus commotiones populorum Italiae, nec non alii eventus, qui sive extra Italiam sive in Italia ipsa vel antea contigerant vel postea successerunt. Si quis vero contendere velit, ejusmodi rerum eventibus aliquam patuisse viam ex iis, quae Nostri Sacri Principatus initio benevole a Nobis benigneque acta sunt, is certe nullo prorsus modo operae id Nostrae adscribere poterit, cum Nos non aliud egerimus, quam quae ad temporalis Nostrae Ditionis prosperitatem non Nobis solum sed etiam commemoratis Principibus opportuna visa fuerant. Caeterum ad eos quod attinet, qui in hac nostra Ditione Nostris ipsis beneficiis abusi sunt, Nos quidem Divini Pastorum Principis exemplum imitantes ignoscimus illis ex animo eosdemque ad saniora consilia amantissime revocamus, et a Deo misericordiarum Patre suppliciter poscimus, ut flagella, quae ingratos homines manent, ab eorum cervicibus clementer avertat.

Praeterea nec succensere Nobis possent supradicti Germaniae populi, si haud quaquam possibile Nobis fuit, eorum ardorem continere, qui ex temporali Nostra Ditione plaudere voluerunt rebus contra illus in superiori Italia gestis, et pari atque alii erga propriam nationem studio inflammati in eamdem causam cum caeteris Italiae Populis suam operam conferre. Siquidem et plures alii Europae Principes, longe majori prae nobis militum copia pollentes, commotioni pariter suorum populorum hoc ipso tempore obsistere non potuerunt. In qua rerum conditione Nos tamen Nostris militibus ad Pontificiae Ditionis fines missis non aliud mandatum voluimus, nisi ut Pontificii Status integritatem ac securitatem tuerentur.

Verum cum modo nonnulli exoptent, ut Nos quoque cum aliis Italiae Populis et Principibus bellum contra Germanos suscipiamus, officii tandem Nostri esse judicavimus, ut in solemni hoc Conventu Vestro clare ac palam profiteamur, abhorrere id omnino a consiliis Nostris, quandoquidem Nos, licet indigni, vices Illius in terris gerimus, qui Auctor est pacis, et amator caritatis, ac pro supremi Nostri Apostolatus officio omnes gentes, populos, nationes pari paterni amoris studio prosequimur atque complectimur. Quod si nihilominus non desint inter Nostros subditos, qui aliorum Italorum exemplo abripiantur, Nos ipsorum ardorem quo tandem modo cohibere poterimus?

Hoc autem in loco haud possumus quin in conspectu omnium gentium subdola illorum consilia, per publicas etiam ephemerides variosque libellos manifestata, repudiemus, qui Romanum Pontificem praesidere vellent novae cuidam Reipublicae ex universis Italiae Populis constituendae. Immo hac occasione ipsos Italiae Populos pro Nostra in eos caritate summopere monemus et hortamur, ut a callidis hujus generis et ipsi Italiae perniciosis consiliis diligentissime caveant, ac suis Principibus, quorum etiam benevolentiam experti sunt, firmiter adhaereant, atque a debito erga illos obsequio se avelli nunquam patiantur. Etenim si secus agerent, non solum a proprio officio deficerent, verum etiam periculum subirent, ne eadem Italia majoribus in dies discordiis et intestinis factionibus scinderetur. De Nobis autem iterum atque iterum declaramus, Romanum Pontificem omnes quidem cogitationes, curas, studia sua intendere, ut ampliora quotidie incrementa suscipiat Christi regnum, quod est Ecclesia; non autem ut fines dilatentur Civilis Principatus, quo

divina providentia Sanctam hanc Sedem donatam voluit ad ejus dignitatem, atqoe ad liberum supremi Apostolatus exercitium tuendom. Magno igitur in errore versantur, qui animum Nostrum amplioris temporalis domioationis ambitu seduci posse arbitrantur, ut Nos mediis armurum tumultibus injiciamus. Illud saoe paterno Nostro cordi jucundissiomum foret, si opera, curis, studiisque Nostris quidpiam cooferre datum esset ad restingocndos discordiarum fomites, ad conciliandos invicem bellaotium auimos, atque ad pacem inter ipsos restituendam.

Interea dum non levi animi Nostri consolatione accepimus, pluribos io locis oedum in Italia, sed etiam extra illam, in tanto hoc rerum publicarum motu, fideles filios Nostros suo erga res sacras sacrorumque ministros obsequio non defuisse, dolemus tamen toto animo, hanc illis observantiam oon ubique fuisse servatam. Nec Nobis temperare possumus, quin lamentemor tandem in Consessu hoc Vestro fuoestissimam illam consuetudinem, nostris temporibus praecipue grassantem, exitiales omne geoua libellos io lucem edendi, quibus aut sanctissimae nostrae religioni, morumque honestati teterrimum bellum infertur, aut civiles perturbatiunes ac discordiae ioflammantur, aut Ecclesiae booa impetuntur et sacratiora quaeque illius jura oppugnantor, aut optimi quique viri falsis crimioatiouibus laceraotur. . . . .

Haec Vobis, Venerabiles Fratres, bodierno die communicaoda censuimus. Restat nonc, ut una simul in bumilitate cordis Nostri assiduas fervidasque Deo Optimo Maximo offeramus preces, ut Ecclesiam suam saoctam ab omni adversitate defendere velit, ac Nos propitius de Sioo respicere ac tueri, atque omoes priucipes et populos ad exoptatae pacis et concordiae studia revocare dignetur.

Neueſter Laupp'ſcher Verlag.

Ermahnungsreden

an

Candidaten des katholiſchen geiſtlichen Standes,

auch

an junge Geiſtliche zur Anfachung und Erhaltung heiligen Eifers im Prieſteramte.

Von

Joſeph Halder.

18 Bogen 8. Preis fl. 1. 20 kr. — 25 Ngr.

Dieſe Ermahnungsreden wurden vom Verfaſſer ſchon in den Jahren 1836—38 als Direktor des Königl. Wilhelmsſtiftes in Tübingen gehalten, und erſcheinen jetzt zugleich zur gerechten Würdigung ſeiner damaligen Amtsführung. Wie ſie bei dem großen Reichthum religiöſer Wahrheiten Candidaten der Theologie und Mitgliedern des Klerus eine willkommene Gabe ſein dürften, ſollten ſie Geiſtliche, die Seelſorger ſind, um ſo weniger verſchmähen, als auch Vieles zur Sprache kommt, was ſich im Berufsleben, wie fürs Volk brauchen und anwenden läßt; z. B. Beicht- und Communionreden, homilitiſche Erklärungen einzelner evangeliſcher und epiſtoliſcher Perikopen ꝛc. ꝛc. Sie laſſen ſich daher zum Theile auch zu Kanzelvorträgen benützen und gehören jedenfalls zu dem Beſten, was der beliebte homilitiſche Schriftſteller je geleiſtet hat. Als ein werthvolles Geſchenk für geiſtliche Seminarien eignet ſich das Büchlein beſonders, weßhalb es auch elegant ausgeſtattet wurde.

Neueſter Laupp'ſcher Verlag.

Katholiſche
Moraltheologie

von

Ferdinand Probſt,

Prieſter.

Erſter Band.

54 Bog. gr. 8. Preis fl. 5. 12 kr. — Rthlr. 3. 4 Ngr.

Dieſes Werk, von dem der erſte Band vorliegt, und der zweite und letzte bald erſcheinen wird, zeichnet ſich ebenſo durch wiſſenſchaftliche Schärfe, als praktiſche Brauchbarkeit aus. Die Kirchengeſetze, kirchlich althergebrachte Eintheilungen und Auffaſſungen bilden den Knochenbau des ſtreng ſyſtematiſchen Ganzen. Der Verfaſſer ſtellt dieſe aber nicht dürr neben einander hin, wie die älteren Moraliſten, ſondern weiß ſie durch eine ſcharfe Dialektik und tiefe Kenntniß des menſchlichen Herzens ſo lebendig und organiſch mit einander zu verbinden, daß das Buch dadurch auch die Vorzüge der neuen Moralſyſteme in ſich vereinigt. Sodann nimmt er auf Caſuiſtik und beſonders Myſtik in einer Weiſe Rückſicht, daß dadurch myſtiſche und caſuiſtiſche Lehrbücher entbehrlich werden. Die katholiſche Moraltheologie ſteht in dieſer Beziehung in ihrer Art einzig da, wie denn überhaupt Originalität und Kirchlichkeit dieſes Werk auf nicht gewöhnliche Weiſe von andern Moralwerken unterſcheidet.

Theologiſche

Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Profeſſoren der kathol. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreißigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1848.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Arm. XVIII. D/2. 80.

Von der theologiſchen Quartalſchrift erſcheint regelmäßig alle drei Monate ein Heft von 10 bis 12 Bogen; 4 Hefte bilden einen Band, der nicht getrennt wird. — Der Preis des ganzen Jahrgangs iſt für Norddeutſchland 2 Rthlr. 25 Ngr., und in den ſüddeutſchen Ländern 5 fl.

Alle Buchhandlungen des In- und Auslandes nehmen fortwährend Beſtellungen darauf an.

Das Intelligenzblatt nimmt literariſche Anzeigen auf, und wird $1\frac{1}{4}$ Ngr. oder 4 kr. für die Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Seite

Der Geiſt des h. Auguſtinus, aus ſeinen Briefen dargeſtellt. Erſter Artikel. Dr. Ginzel. 539

Zur Geſchichte des hebräiſchen Bibeltextes. Welte. 600

Eiiſäus von Amathunik über die Beſeſſenheit. Welte. . . . 633

II. Recenſionen.

Geſchichte der Reformation. Döllinger. Hefele. 645

Die älteren Matrikeln des Bisth. Freyſing. Deutinger. Hefele. 658

Verſammlung von Geiſtlichen zu Prag am 18. u. 22. Mai 1848. v. Drey. 660

Das Opferweſen der Carthager. Movers. Welte. . . . 678

Die Reformbewegung unſerer Zeit und das Chriſtenthum. Scherer. Zukrigl. 685

Schulreden. Mühling.
Gelegenheitsreden. Mühling.
Die evangeliſchen Pericopen an den Sonntagen und Feſttagen des Herrn. Nickel.
Muſterpredigten der Kathol. Kanzelberedſamkeit Deutſchlands aus der neueren und neueſten Zeit. Hungari.
Sechs Reden bei der Feierlichkeit der erſten hl. Communion der Kinder Binterim.
} Graf. 690

Trauerreden von Ventura.
Der Ruf der Kirche in die Gegenwart. Förſter.
Die Zeichen der Zeit. Nagelſchmitt.
} Graf. 691

Literariſcher Anzeiger Nr. 4.

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele und D. Welte,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreißigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1848.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck der Arnold'ſchen Buchdruckerei (H. Laupp) in Stuttgart.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Der Geiſt des h. Auguſtinus, aus ſeinen Briefen dargeſtellt.

Erſter Artikel.

Wie der unverſöhnliche geiſtige Gegenſatz, in welchem der heidniſche Vater und die chriſtliche Mutter des Auguſtinus zu einander ſtanden, auf dieſen ihren Sohn Aurelius verpflanzt wurde, und wie um den Beſitz deſſelben Heidenthum und Chriſtenthum einen langen harten Kampf ſtritten, bis endlich das Licht über die Finſterniß den vollendetſten Sieg gewann, — dies hat Aurelius Auguſtinus in ſeinen „Bekenntniſſen" ebenſo erbaulich als wahr geſchildert. Wie aber in Folge dieſes Sieges Chriſtus in dem Geiſte des Auguſtinus immer vollkommnere Geſtalt gewonnen und denſelben ganz und gar durchdrungen und beherrſcht hat, — das hat wieder Auguſtinus ſelbſt am Treueſten und Anſchaulichſten geſchildert in ſeinen Briefen[1]).

---

1) Sie bilden 270 an Zahl (unter denen freilich mehrere an

Wenn Briefe überhaupt ein Spiegel ſind, aus welchem uns das Bild einer geiſtigen Perſönlichkeit entgegentritt, ſo ſind dies in ausgezeichneter Weiſe beſonders die Briefe des h. Auguſtinus, denn in ihnen hat ſich der Geiſt des großen Kirchenlehrers in all ſeiner chriſtlichen Schöne und Erhabenheit mit ungeſchminkter natürlicher Wahrheit abgeprägt [1]).

Auguſtinus war ein ungemein fleißiger Briefſchreiber. Er ſchrieb an Perſonen der verſchiedenſten Stände: Geiſtliche und Laien, Gelehrte und Ungelehrte, Männer und Frauen, Katholiken, Schismatiker und Heiden, — ſtets verſtändlich und im Geiſte der Liebe. Denn wer nur von Auguſtinus gehört hatte, der wendete ſich an ihn und beſtürmte ihn mit Bitten um Beantwortung von Fragen oder um ſein Urtheil über Schriften und Abhandlungen, die man ihm zuſchickte. Und Auguſtinus blieb Niemanden eine Antwort ſchuldig, ob er auch von Arbeiten und Geſchäften umringt und belagert war [2]).

Auguſtinus geſchriebene) den II. Tom. der ſämmtlichen Werke Auguſtins nach der Ausgabe der gelehrten Benedictiner von St. Maur. Uns liegt die editio Veneta 1729 vor, nach welcher wir citiren.

1) „Ut oculi aliis corporis sensibus praestant, ita illustrium virorum epistolae ceteris eorum scriptis passim antecellunt. In iis enim tanquam in gemino oculorum speculo emicant personae dotes, affectus, virtutes et vitia; sic ut nemo magis ea exprimere possit, nemo alibi melius quam in epistolis intueri. Id si de cujusquam alius, certe de Augustini litteris constat, in quibus sanctissimi doctoris genius, eloquentia citra fucum, prudentia, zelus, animi constantia, veritatis ac pietatis studium, humanitas, modestia, aliaeque virtutes resplendent." Praefatio Maurin.

2) Er ſelbſt ſchreibt an Hieronymus: „Quamquam nos negotiorum alienorum, eorumque saecularium, curis circumstemur

Selbſt Krankheit hielt ihn von dieſer Liebespflicht nicht ab [1]), und nur unaufſchiebbare Amtsgeſchäfte waren ihm ein Grund, mit welchem er das Verſpäten einer Antwort entſchuldigen zu können glaubte [2]). Viele ſeiner Briefe ſind von bedeutendem Umfange und mehrere von ſolcher Ausdehnung, daß ſie Bücher genannt zu werden verdienen [3]).

Sind dieſe Briefe natürlicher Weiſe eine reichhaltige Quelle der Kirchengeſchichte im Zeitalter des Auguſtin's [4]);

---

ingentibus." Ep. 40. pag. 84. Und an Januarius: „in mediis acervis occupationum mearum" und „nimis ignoras occupationes meas." Ep. 55. p. 128 n. 143. Und an Victorianus: „Haec epistola pro tuo desiderio brevis, pro meis tamen occupationibus multum prolixa." Ep. 311. p. 324. — Auguſtinus nennt (ep. 153 p. 524) einen vielbeſchäftigten Mann einen „negotiosissimum virum." Ein ſolcher negotiosissimus war Er. Im 187. Br. p. 678 ſpricht er von ſich als „occupatissimo aliarumque curarum molibus vallato et obstricto."

1) Dies zeigt der 38. Br. an Biſchof Profuturus, den A. ſchrieb, da er ſo ſehr an Hämorrhoiden litt, daß er weder gehen, ſtehen, noch ſitzen konnte: „Secundum spiritum, quantum Domino placet, atque vires ipse praebere dignatur, recte sumus: corpore autem ego in lecto sum. Nec ambulare enim, nec stare, nec sedere possum, rhagadis vel exochadis dolore et tumore." p. 82.

2) So an den Staatsbeamten Celer: „Quoniam visitandarum ecclesiarum ad meam pertinentium curam necessitate profectus sum, non per me ipse debitum continuo reddere potui." Ep. 56. p. 144.

3) Z. B. der 54. u. 55. Brief, welche A. ſelbſt überſchrieben hat: „Ad inquisitiones Januarii *libri* duo." Ebenſo der 82. und 166. Br. an Hieronymus, welcher ſelbſt an A. ſchreibt: „Tres simul epistolas, imo *libellos* breves tuae dignationis accepi." Ep. 75. p. 168.

4) Sed illud insuper A. epistolis dignitatem addit, quod cum sanctissimus Pontifex gravissimis Ecclesiae negotiis fuerit

ſo erſchließen dieſelben doch noch weit tiefer und vollſtändiger das innere Leben des großen Geiſtes, auf den die kirchliche Welt ſeiner und aller folgenden Zeit mit Verehrung und Bewunderung blickte und zu dem ſie als Leitſtern hinaufſehen wird, ſo lange die Kirche hienieden waltet. — Der Geiſt aber, welcher den wiedergebornen Auguſtinus trieb, war der Geiſt des Herrn, der Geiſt der Kirche, der Geiſt des Glaubens und der Liebe. „**Justus ex fide vivit:**“ dies Wort des Apoſtels fand wie an allen Heiligen, ſo auch an Auguſtinus ſeine herrliche Bewährung. Wir ſchildern demnach den h. Auguſtinus zuerſt nach ſeinem Glauben, dann nach ſeiner Liebe, und zeigen zum Schluſſe, wie dieſe beiden Grundelemente des chriſtlichen Geiſtes in dem Biſchofe Auguſtinus walteten.

A. Der Glaube des h. Auguſtinus.

Der Glaube des h. Auguſtinus war kein anderer, als der Glaube der Kirche. Die Kirche, aufgerichtet vom Herrn als die Säule und Grundveſte der Wahrheit, galt ihm nicht nur als Erkenntnißquelle aller chriſtlichen Wahrheit, ſondern auch als der letzte Grund derſelben. Denjenigen, der nach der Quelle fragt, aus welcher man die vollſtändige Erkenntniß der von Chriſtus geoffenbarten Wahrheit ſchöpfen könne, weiſet A. an die

---

occupatus, epistolarum ejus collectio non tantum ipsius privatam, sed et totam fere ecclesiasticam illius temporis historiam complectatur. Unde si quis Donatistarum et Pelagianorum, quae duae haereses Ecclesiam per id tempus maxime infestarunt, res gestas studiose indagare ac plene intelligere cupit, A. epistolas legat ac sedulo revolvat. Praef. Maur.

Kirche. Auf die Frage aber, warum dieſe oder jene Lehre als Lehre Chriſti anzunehmen ſei, iſt die entſcheidende letzte Antwort deſſelben: weil die Kirche ſie als ſolche zu glauben vorſtellet. Dieſe Ueberzeugung A. tritt recht deutlich aus jenen Stellen ſeiner Briefe hervor, welche über das *Verhältniß der h. Schrift zur Kirche* ſprechen. *Die h. Schrift* verehrt er als ein kirchliches Buch, deſſen Autorität in jeder Beziehung auf dem Anſehen der Kirche ruhe und *das blos nach der kirchlichen Glaubensregel ausgelegt werden dürfe* [1]). Der Kirche kommt aber dieſes die h. Schrift überragende Anſehen kraft des h. Geiſtes zu, der ihr geſammtes Leben im Glauben ſchaffet und erhält. Wenn darum im Leben der Kirche ſich Etwas geſtaltet, was ſelbſt gegen den Buchſtaben der Schrift anſtoßt, ſo iſt Solches dennoch, weil gebildet unter Einwirkung des h. Geiſtes, als etwas wahrhaft Chriſt-

1) Im 102. Br. erklärt A. die Geſchichte des Propheten Jonas. Zum Schluſſe bemerkt er, es ſtehe Jedem frei, das was die Schrift verhüllt von dem Propheten ſage, auch anders, als von ihm geſchehen, auszulegen, wenn es nur der kirchlichen Glaubensregel gemäß ſei. Der Umſtand aber, daß Jonas 3 Tage im Bauche des Fiſches geweſen ſei, dürfe nicht anders verſtanden werden, als der unfehlbare Lehrer im Evangelium ſelbſt erklärt habe. „Liceat sane cuilibet quamlibet aliter, *dum tamen secundum regulam fidei*, cetera omnia quae de Jona propheta mysteriis operta sunt, aperire. Illud plane, quod in ventre ceti triduo fuit, fas non est aliter intelligere, quam ab ipso coelesti magistro in evangelio commemoravimus revelatum.“ p. 287. So bemerkt er auch (ep. 147. p. 487) über ſeine Auslegung der Stelle Eph. 3, 18, daß ſie wohl der kirchlichen Glaubensregel nicht widerſtreite, ſollte er auch nicht den wahren Sinn des Apoſtels getroffen haben: „Sed sive hoc in illis apostolicis verbia etiam ille senserit evangelicus disputator, sive aliud aliquid fortasse congruentius, vides tamen etiam hoc, ni fallor, *a regula fidei* non abhorrere.“

liches zu erkennen [1]). Was alſo als Lebensakt der ganzen Kirche erſcheint, ſei es Lehre oder h. Sitte, das iſt zurückzuführen auf den, der durch den h. Geiſt das geſammte Leben der Kirche leitet und regelt, es finde ſich ausgeſprochen in der Schrift oder nicht [2]).

So oft daher A. über dogmatiſche und ethiſche Wahrheiten ſpricht und dieſelben begründet, kommt er ſtets auf den Glauben der Kirche als den letzten und entſcheidenden Grund für die Wahrheit jener Lehren zurück. Wenn er z. B. die Nothwendigkeit der Kindertaufe darthun will, ſo gibt er allen dafür aufgeſtellten Gründen die rechte Beſiegelung, die wahre Schluß- und Beweiskraft durch Hinweiſung auf den Glauben der Kirche, welcher

---

1) A. rechtfertigt den Gebrauch der Kirche, die h. Communion nüchtern zu empfangen, alſo: „Liquido apparet, quando primum acceperunt discipuli corpus et sanguinem Domini, non eos accepisse jejunos. Numquid tamen propterea calumniandum est universae Ecclesiae, quod a jejunis semper accipitur? Et hoc enim placuit Spiritui sancto, ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quam ceteri cibi; nam *ideo* per universum orbem mos iste servatur.“ Ep. 54. p. 126.

2) An Januarius ſchreibt A. ep. 54. p. 124: „Primo itaque tenere te volo, quod est hujus disputationis caput, Dominum nostrum J. Chr. leni jugo suo nos subdidisse et sarcinae levi: unde sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit, sicuti est baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur. Illa autem quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis apostolis vel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri.. si quid tale occurrit quod servatur ab universa, quacunque se diffundit, Ecclesia.“

ſich in ihrem Leben deutlich und vielfältig ausſpreche [1]). Will A. recht ſchlagend gegen die Pelagianer erweiſen, daß in den neugebornen Kindern Sünde im eigentlichen Sinne dieſes Wortes vorhanden ſei, ſo beruft er ſich auf den Taufritus der Kirche, in welchem die Kirche ihren Glauben beſtimmt und deutlich ausſpreche [2]).

Seiner Ueberzeugung getreu, kraft deren ihm die h. Schrift das Buch war, welches von den erſten Lehrern und Vorſtehern der Kirche geſchrieben ward unter Leitung deſſelben h. Geiſtes, welcher die Kirche immerfort in alle Wahrheit führt und in derſelben erhält, legte A. der Schrift

1) „Quisquis dixerit, quod in Christo vivificabuntur etiam parvuli, qui sine sacramenti ejus participatione de vita exeunt, hic profecto totam condemnat Ecclesiam, ubi propterea cum baptizandis parvulis festinatur et curritur, quia sine dubio credituur aliter eos in Christo vivificari omnino non posse. Qui autem non vivificatur in Christo, restat ut in ea condemnatione maneat, de qua dicit apostolus: Per unius delictum in omnes homines ad condemnationem. Cui delicto obnoxios parvulos nasci, omnis credit Ecclesia.... Damnari enim animas, si sic de corpore exierint, et sancta scriptura et sancta testis est Ecclesia.“ Ep. 166. p. 592 sq.

2) „Circumstipantur enim et divinarum auctoritate lectionum et antiquitus tradito et retento firmo Ecclesiae ritu in baptismate parvulorum, ubi apertissime demonstrantur infantes, et cum exorcizantur et cum ei se per eos, a quibus gestantur, renuntiare respondent, a diaboli dominatione liberari.... Verumtamen secundum istam suam calliditatem non inveniunt quid ad hoc respondeant, quod exorcizantur et exsufflantur infantes; hoc enim proculdubio fallaciter fit, si diabolus eis non dominatur. Si autem dominatur, et ideo non fallaciter exorcizantur et exsufflantur, per quid dominatur nisi per peccatum princeps utique peccatorum? Proinde si jam erubescunt nec audent dicere haec in Ecclesia mendaciter geri, fateantur, quod perierat, etiam in parvulis quaeri.“ Ep. 194. p. 728 sq.

ſo wenig ein von der lehrenden Kirche unabhängiges Anſehen bei, daß er vielmehr als eine ächt chriſtliche Inſtitution nur diejenige anzuerkennen bereit iſt, die ſich aus dem Zeugniſſe der h. Schriften und der Uebereinſtimmung der ganzen Kirche [1]) als ſolche bewährt.

Folgerecht ſtellt er deßwegen mit dem Anſehen der h. Schrift auf gleiche Linie die Beſchlüſſe des in Concilien verſammelten kirchlichen Lehrkörpers und das Leben der geſammten Kirche [2]). Was Lehre Chriſti und der Apoſtel ſei, lehrt A., könne nur aus dem Glauben der Kirche ſicher erkannt werden, alſo daß „derjenige, welcher den Glauben der Kirche nicht hat, auch ein Fremdling iſt in der Lehre Chriſti und der Apoſtel“ [3]). Aus dieſer **lebendigen** Quelle ſchöpfte A. ſeinen Glauben; an dieſem untrüglichen Maßſtabe prüfte er ſeine eigenen religiöſen Ueberzeugungen, ſowie die Glaubensanſichten Anderer [4]).

---

1) „Ex auctoritate divinarum scripturarum et universae Ecclesiae, quae toto orbe diffunditur, consensione.“ Ep. 55. p. 138.

2) „Omnia itaque talia, quae neque sanctarum scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universae Ecclesiae roborata sunt, sed pro diversorum locorum diversis moribus innumerabiliter variantur., sine ulla dubitatione resecanda existimo.“ Ep. 55. p. 142.

3) „Illud scio, quoniam quisquis hoc dicit (daß bei den Apoſteln die von ihnen gethane Buße als Taufe gegolten habe) a regula fidei catholicae et a doctrina Christi et apostolorum prorsus alienus est.“ Ep. 265. p. 898.

4) An Hieronymus ſchrieb er über die Meinung von der Neuſchaffung der Seelen: „Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam (von der Erbſünde und den damit zuſammenhängenden Dogmen) non oppugnat, sit et mea; si oppugnat, non sit et tua.“ Ep. 166. p. 593.

Es iſt eine ganz verkehrte kopfloſe Meinung der Häreſie: der Glaube der katholiſchen Kirche, ſowohl nach Inhalt als Form, ſchreibe ſich großentheils her von einzelnen Männern gewaltigen Geiſtes, deren Einfluß zu verſchiedenen Zeiten Glauben beſtimmend geweſen ſei[1]), unter dieſen aber nehme Auguſtinus unſtreitig den erſten Platz ein. Dieſe häretiſche Meinung iſt von gleichem Werthe mit jener, die da behauptet: die Menſchen ſeien es, welche die Geſchichte machen. So wie die Wahrheit hier nur in dem Satze liegt: „die ewige Vorſehung iſt es, welche den Lauf der Begebenheiten lenket, die willigen Freiheitskräfte leitend, die widerſtrebenden ziehend“[2]); ſo verhält es ſich auch dort: der Glaube der Kirche wird ganz und gar beſtimmt vom h. Geiſte, der ſich hervorragender menſchlicher Geiſteskraft bedient, um durch dieſelbe bald dieſes, bald jenes Moment des der Kirche einverleibten Glaubensſchatzes in all' ſeinem Lichte hervortreten zu laſſen, wie es das Bedürfniß der Kirche zu verſchiedenen Zeiten erheiſchet.

Ein Mann von ſolch eminenter Geiſteskraft, wie ſie nicht leicht wieder in Jemandem mag gefunden werden, war der h. Auguſtinus. Dieſen Mann hatte der Herr

1) Schon die Pelagianer brachten zur Vertheidigung ihres Irrthums, die Taufe der Kinder ſei nicht abſolut nothwendig, dieſe Beſchuldigung gegen den h. Cyprian vor, als datire ſich nemlich die Kindertaufe erſt von ihm her. A. antwortet hierauf: „Beatus Cyprianus non aliquod decretum condens novum, sed Ecclesiae fidem firmissimam servans, ad corrigendum eos qui putabant ante octavum diem nativitatis non esse parvulum baptizandum, non carnem, sed animam dixit non esse perdendam; et mox natum rite baptizari posse cum suis quibusdam coepiscopis censuit.“ Ep. 166. p. 593.

2) Görres über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeſchichte. Breslau 1830. S. 13.

in ſeiner erbarmungsvollen Gnade aus den Finſterniſſen heidniſcher Weltweisheit und manichäiſcher Irrthümer in ſein wunderbares Licht und in das Reich ſeines Sohnes, die katholiſche Kirche, verſetzt und ihn in dieſer auf den Leuchter geſtellt, damit er ſei ein Hort des kirchlichen Glaubens wider die Häreſien ſeiner Zeit. Die tiefe Wiſſenſchaft dieſes großen Geiſtes nahm der h. Geiſt in ſeinen Dienſt am Werke der Entwickelung und Fortführung des Kirchenglaubens in den drei erſten Decennien des fünften Jahrhunderts. Gegenüber den häretiſchen Irrthümern der Arianer, Donatiſten und Pelagianer wurden die Dogmen der Kirche von A. ſo klar und wahr, ſo beſtimmt und ſcharf dargeſtellt, die angefochtene kirchliche Lehre in ihrem innerſten nothwendigen Verbande mit der geſammten chriſtlichen Heilanſtalt in ihrem edeln Gehalte und ihrer rechten Währung ſo deutlich zur Anſchauung gebracht, daß die ſo ſiegreich vertheidigte kirchliche Wahrheit herrliche Siege feierte über die gegen ſie ankämpfende Häreſie.

Weil nun das Leben A. ganz und gar im Leben der Kirche aufging, ſo ward natürlich auch ſeine literariſche Thätigkeit allein beſtimmt von dem, was der Kirche ſeiner Zeit Noth that und ſie in ihrem innern und äußern Leben berührte. Die große Mehrzahl ſeiner Briefe ſind darum dogmatiſchen Inhalts. Die Irrthümer der Arianer, Donatiſten und Pelagianer verſetzten die Kirche in die Nothwendigkeit, aus ihrem Lehrgehalte ganz beſonders die Glaubensſätze von der Trinität, von dem Sohne Gottes und Seiner Menſchwerdung, von der Erbſünde, dem freien Willen und der Gnade, ſowie von der Kirche und ihren Heilsanſtalten an's Licht treten zu laſſen[1]). Dieſe Glau-

3) Daß die Häreſieen die Entwickelung der Kirchenlehre veran-

benslehren ſind es daher auch, welche in den Briefen A. uns vor andern entgegentreten. Sein reich ausgeſtatteter, wiſſenſchaftlich gebildeter, tiefdenkender Geiſt ſtellte dieſe Lehren in ein ſo wahres und helles Licht, daß die Kirche ſie freudig als die ihrigen erkannte, und die Evidenz ſeiner Darſtellung auf den entgegenſtehenden Irrthum vernichtend wirkte.

Die Darſtellung dieſer Lehren aus den Briefen des großen Gottesgelehrten wird dieſes Urtheil am Beſten rechtfertigen.

Die Lehre von der Trinität

behandelt A. ziemlich ausführlich in mehreren Briefen (Ep. 11. 120. 169. 170. 232. 238. 239. 241.), am vollſtändigſten im 238. Brief an den Arianer Pascentius, welcher kaiſerlicher Comes war, und im 170. an den Arzt Maximus, an dieſen geſchrieben bald nach ſeinem Rücktritte vom Arianism zur Kirche. Nach dem Zeugniſſe der Kirche „ſollen wir mit frommer Ueberzeugung glauben — ſchreibt A. — an Einen Gott, Vater und Sohn und h. Geiſt, ſo daß weder vom Sohne geglaubt werde, Er ſei derſelbe, welcher der Vater iſt, noch vom Vater, Er ſei derſelbe, welcher der Sohn iſt, noch vom Vater und Sohne, Er ſei derſelbe, welcher der Geiſt Beider iſt. Nichts denke man ſich in dieſer Dreieinigkeit geſchieden durch Zeit oder Raum, ſondern dieſe Drei ſind gleich und ewig und ſchlechthin Eine Natur.“ (Ep. 169. p. 604.) — „Wenn dem

---

laſſen, drückt A. alſo aus: Haereses adversus nomen Christi, sub velamento tamen nominis Christi, *ad exercendam doctrinam* sanctae religionis, sicut praenuntiatae sunt, pullulant.“ Ep. 137. p. 409.

Vater und Sohne und h. Geiſte Anbetung gebührt und von uns erwieſen wird, ſo iſt ohne Zweifel der Herr unſer Gott, welchem wir allein durch Anbetung dienen ſollen, nicht allein der Vater, noch allein der Sohn, noch allein der h. Geiſt, ſondern die Dreieinigkeit, Vater und Sohn und h. Geiſt, iſt der alleinige Eine Gott; nicht als ob der Vater eben auch ſei der Sohn, oder der h. Geiſt eben auch ſei der Vater oder der Sohn. — Die Dreieinigkeit iſt Einer und derſelben Natur und Weſenheit, nicht geringer in den Einzelnen als in Allen, nicht größer in Allen als in den Einzelnen, ſondern ſie iſt eben ſo groß im Vater allein oder allein im Sohne, als im Vater und Sohne zugleich, und ſie iſt ebenſo groß im h. Geiſte allein, wie im Vater und Sohne und h. Geiſte zugleich. Denn nicht hat der Vater, damit Er den Sohn aus Sich Selbſt habe, Sich Selbſt Etwas entzogen, ſondern ſo hat Er aus Sich Sein zweites Ich gezeugt, daß Er ganz in Sich Selbſt blieb, und ebenſo groß im Sohne iſt wie Er allein. Dasſelbe gilt vom h. Geiſte. Und dieſe Alle (Drei) ſind nicht Eins durch Vermiſchung noch Drei durch Trennung, ſondern da ſie Eins ſind, ſind ſie Drei, und da ſie Drei ſind, ſind ſie Eins." (Ep. 170. p. 609.) — „Ich glaube an den Vater und Sohn und h. Geiſt, nenne aber weder den Sohn Vater, noch den Vater Sohn, noch den h. Geiſt Vater oder Sohn, und doch nenne ich den Vater Gott, und den Sohn Gott und den h. Geiſt Gott, Der allein ewig und unſterblich iſt kraft Seiner eigenen Weſenheit" (Ep. 139. p. 864) [1]. — So klar, beſtimmt und ſcharf

1) An Conſentius ſchreibt er: „Nunc vero tene inconcussa fide, Patrem et Filium et Spiritum s. esse Trinitatem et tamen unum Deum, non quod sit eorum communis quasi quarta divi-

exponirte A. den Begriff, welchen der Kirchenglaube mit der „Trinität“ verband: Ein Gott nach Natur und Weſenheit in drei von Einander verſchiedenen Perſonen.

Doch iſt mit dieſen Beſtimmungen noch keineswegs der reiche Gehalt des kirchlichen Begriffes von der Trinität erſchöpfet. Viele, ſelbſt nicht ungebildete, Glieder der Kirche waren der Meinung, die Kirche ſpreche von drei Perſonen in Gott bloß aus Anbetracht des Verhältniſſes, in welchem die Gottheit zu der Creatur ſtehe, oder in Anbetracht der verſchiedenen göttlichen Wirkungsweiſen, ſo daß Gott der Vater Schöpfer, der Sohn Erlöſer und der h. Geiſt Heiligmacher ſei. Daß dieſe Vorſtellung, vermöge welcher die Trinitas bloß ein tranſeuntes Verhältniß der Gottheit zur Creatur bezeichnen würde, dem Kirchenglauben zuwiderlaufe, ſpricht A. in einem Briefe an den Biſchof Evodius alſo aus: „Man darf nicht glauben, vom Vater ſei dieſe, vom Sohne eine andere, und vom h. Geiſte wieder eine andere Creatur geſchaffen worden, ſondern Alles und Jedes, was geſchaffen iſt und geſchaffen wird, beſteht durch die ſchaffende Trinität; noch auch darf man glauben, es werde Jemand erlöſet vom Vater ohne Sohn und h. Geiſt oder vom Sohne ohne Vater und h. Geiſt, oder vom h. Geiſte ohne Vater und Sohn, ſondern vom Vater und Sohne und h. Geiſte, dem Einen wahren, wahrhaft unſterblichen, d. i. in jeder Hinſicht unveränderlichen alleinigen Gotte.

---

nitas, sed quod sit ipsa ineffabiliter inseparabilis Trinitas“... „Agnoscis autem in fide catholica, quoniam hoc est verum, hoc est confirmatum, quod Pater et Filius et Spiritus s., ideo cum sit Trinitas, unus est Deus; quia inseparabiliter sunt unius ejusdemque substantiae vel (si hoc melius dicitur) essentiae.“ Ep. 120. p. 351. 353.

Digitized by Google

Vieles wird zwar in der Schrift ausſchließend von den Einzelnen geſagt, aber nur um anzudeuten, daß, obgleich die Drei-Einigkeit untrennbar iſt, ſie doch Drei-Einigkeit ſei (Ep. 169. p. 604 sq.) [1]).

Nach dem Glauben der Kirche iſt alſo in der Trinität nicht ein tranſeuntes Verhältniß Gottes zur Creatur ausgeſprochen, ſondern ein immanentes Verhältniß, ein Verhältniß Gottes zu Sich Selbſt, kraft deſſen Gott dreiperſönlich iſt. Es liegt im Begriffe einer rationalen Perſönlichkeit, daß ſie ſich bewußt ſei des Unterſchiedes von jedem andern Subjekte gleiches Weſens bei dem Bewußtſein der Identität des Weſens mit dem von ſich unterſchiedenen Subjekte. Sonach bezeichnen alſo die drei Perſonen in der Trinität das Verhältniß, in welchem die Drei zu Einander ſtehen. A. ſpricht dies klar und bündig folgender Weiſe aus: „Leute, welche weniger darauf merken, weßhalb Etwas ausgeſagt werde, meinen, das ſeien Bezeichnungen der Natur und Weſenheit, was doch nur ausgeſprochen iſt, um das Verhältniß der Perſonen zu Einander zu bezeichnen. Unſer Glaube aber iſt der, daß wir glauben und bekennen Vater und Sohn und h. Geiſt den Einen Gott; wir heißen aber nicht Denjenigen, welcher der Sohn iſt, Vater, noch nennen wir Den, wel-

1) Jede Vorſtellung eines getrennten und geſchiedenen Wirkens iſt alſo fern zu halten vom Begriffe der Trinität, wie A. dies auch anderwärts ausſpricht: „Trinitas catholica fide ita inseparabilis commendatur et creditur, ut quidquid ab ea fit, simul fieri sit existimandum et a Patre et a Filio et a Spiritu s. Nec quidquam Patrem facere, quod non et Filius et Spiritus s., nec quidquam Spiritum s. quod non et Pater et Filius, nec quidquam Filium, quod non et Pater et Spiritus s. faciat.“ Ep. 11. p. 14.

cher der Vater iſt, Sohn, noch auch Den, welcher der Geiſt des Vaters und Sohnes iſt, Vater oder Sohn. Denn *durch dieſe Namen wird das Verhältniß bezeichnet, in welchem ſie zu Einander ſtehen*, nicht aber das Weſen, nach welchem ſie Eins ſind. Denn wenn ein Vater genannt wird, ſo wird er alſo genannt wegen der Beziehung zu einem Sohne, und ein Sohn nur ſeines Verhältniſſes wegen zu einem Vater, und Geiſt nach dem Bezuge zu Einem von dem er ausgeht... Auf ganz eigenthümliche Weiſe heißt es: heiliger Geiſt; kraft des Verhältniſſes zum Vater und Sohne iſt er ihr h. Geiſt. Denn der Weſenheit nach iſt auch der Vater Geiſt und der Sohn und ſelbſt der h. Geiſt; und doch ſind nicht drei Geiſter, ſondern Ein Geiſt, ſowie nicht drei Götter, ſondern Ein Gott" (**Ep. 238. p. 857 sq.**). [1]

Das Verhältniß aber, in welchem die drei göttlichen Perſonen zu Einander ſtehen, bezeichnete A. dem Kirchenglauben gemäß alſo: *der Vater iſt von Ewigkeit aus Sich Selbſt, der Sohn iſt von Ewigkeit vom Vater gezeugt, der h. Geiſt geht von Ewigkeit vom Vater und Sohne aus.* Gegen die Arianer ſpricht er ſich hierüber alſo aus: „Darin irren ſie ebenfalls, wenn ſie ſagen, der Sohn ſei deßhalb anderer Natur und verſchiedenen Weſens, weil der Vater Gott iſt nicht von einem andern Gotte, der Sohn aber zwar Gott iſt,

1) An einem andern Orte ſagt Auguſtin: „Wer ſieht nicht, daß dieſe Wörter (V. S. u. h. G.) an ſich nicht die Naturen anzeigen, ſondern die perſönlichen Beziehungen des Einen zum Andern bezeichnen? **Quis enim non videat, ista vocabula non in se ipsis demonstrare naturas, sed alterius ad alterum significare personas.**" **Ep. 170. p. 610.**

aber von Gott dem Vater; denn hiedurch wird ja nicht das Weſen angezeigt, ſondern der *Urſprung*, das iſt, nicht was Jeder ſei, ſondern *woher* ein Jeder ſei oder nicht ſei. Denn nicht deßhalb ſind Abel und Adam nicht Einer Natur und Eines Weſens geweſen, weil Jener Menſch war von dieſem Menſchen, Dieſer von Keinem. Wenn man alſo nach der Natur Beider frägt, ſo war Abel Menſch, Adam Menſch; frägt man aber nach dem Urſprung, ſo iſt es der erſte Menſch, aus welchem der Abel, kein Menſch, aus welchem Adam. So iſt es auch bei Gott dem Vater und Gott dem Sohne; frägt man nach der Natur Beider, ſo ſind Beide Gott und der Eine nicht mehr Gott als der Andere; frägt man aber nach dem Urſprunge, ſo iſt es Gott der Vater, aus welchem Gott der Sohn, es gibt aber keinen Gott, aus welchem der Vater iſt“ (**Ep. 170. p. 610.**).

Die *Zeugung des Sohnes von Ewigkeit aus dem Vater* iſt das Verhältniß, welches zwiſchen der erſten und zweiten göttlichen Perſon obwaltet, und A. hat dieß Verhältniß ſo beſtimmt dargeſtellt, daß ſeine Auseinanderſetzung nichts zu wünſchen übrig läßt. Er bedient ſich bei Erörterung deſſelben ſtets der Wörter, welche die Kirche für immer gewählt und ſanctionirt hat als Träger der Vorſtellung, die ſie von dem zwiſchen Vater und Sohne beſtehenden Verhältniſſe hat. Die dogmatiſche Terminologie des A. iſt auch hier wie überall ſtreng kirchlich; darum treffen wir bloß die Wörter **gignere** und **generare**, wenn er von der Zeugung des Sohnes aus dem Vater ſpricht. An den Arzt Maximus ſchreibt er über dieſen Punkt des Kirchenglaubens: „Nicht ſo aber iſt der Eingeborne Sohn aus Gott dem Vater, wie aus ihm die

ganze Schöpfung iſt, die er aus nichts geſchaffen hat. Dieſen nemlich hat er aus ſeinem Weſen gezeugt; nicht hat er ihn aus nichts gemacht, auch hat er ihn nicht in der Zeit gezeugt, durch den er alle Zeiten hervorgebracht. Denn wie die Flamme nicht früher iſt als das Licht, welches ſie erzeugt, ſo iſt der Vater niemals ohne den Sohn geweſen ... Und deßhalb hat Gott nicht, wie er im Anfange Himmel und Erde gemacht hat, ſo im Anfange auch das Wort gemacht, ſondern im Anfange war das Wort“ (Ep. 170. p. 609). Und im fernern Verlaufe ſeiner Rede kommt er noch einmal auf dieſen Gegenſtand zurück und drückt ſich über denſelben alſo aus: „Deßhalb ſchreibt der Sohn Alles, was er hat und was er vermag, nicht ſich, ſondern dem Vater zu, weil er nicht von ſich ſelbſt iſt, ſondern vom Vater. Er iſt zwar dem Vater gleich, aber auch dieß hat er vom Vater erhalten; doch hat er dieß Gleichſein nicht ſo erhalten, als wenn er ihm früher ungleich geweſen wäre, ſondern er iſt gleich geboren: wie immer geboren, ſo immer gleich. Nicht alſo ſich ungleich hat er ihn gezeugt und dem ſchon Gebornen die Gleichheit hinzugegeben, ſondern er hat ſie durch die Zeugung gegeben, weil er ihn ſich gleich, nicht ungleich gezeugt hat. Deßhalb iſt es ihm nicht ein Raub geweſen, in der Geſtalt Gottes Gott gleich zu ſein, ſondern Natur; weil er dieß im Geborenwerden ergriffen, nicht aber hochmüthig ſich angemaßt hat“ (Ep. 170. p. 610 cf. Ep. 120. p. 351).

In dieſen Stellen ſpricht A. zugleich den Glauben der Kirche aus: Der Sohn ſei gleiches Weſens mit dem Vater. Der entgegengeſetzte, die ganze chriſtliche Heilanſtalt untergrabende, Irrthum wurde von den

auch zur Zeit des h. Auguſtinus noch ziemlich zahlreichen Anhängern des Arianism immer noch hartnäckig feſtgehalten. Die Vertheidiger des kirchlichen Glaubens ſahen ſich den Arianern gegenüber in die Nothwendigkeit verſetzt, die Gründe für die kirchliche Wahrheit aus der h. Schrift zu entlehnen, weil, obſchon die Arianer das Anſehen der Kirche verwarfen, ſie dennoch die Autorität der Schrift anerkannten. Unſer großer Kirchenlehrer verfährt dem Arianer Paſcentius gegenüber ebenſo. Nachdem er dieſem gezeigt hat, woher der Irrthum des Arianism entſprungen, nemlich daher, daß er das, was die Kirche von dem perſönlichen Verhältniſſe des Sohnes zum Vater lehrt, auf die Natur und Weſenheit des Sohnes übertrage, oder daraus, daß der Sohn ein Anderer als der Vater iſt, irrthümlich folgere, er müſſe auch anderer Natur als der Vater ſein: beweiſet A. aus vielen Stellen der Schrift, wie dieſe dem Sohne ebenſo wie dem Vater göttliche Natur und den Namen „Gott“ beilegen, um ſo den Glauben der Kirche an die Homouſie des Sohnes mit dem Vater zu rechtfertigen. Doch hiemit ſtellten ſich die Arianer nicht zufrieden; ſie verlangten wortklare („*Patentes* **volunt habere sententias**“ **Ep. 238. p. 857**). Ausſprüche der Schrift, man ſolle das zur kürzeſten und ſtrengſten Faſſung ihres Glaubens gewählte Wort ὁμούσιος aus der Schrift aufzeigen [1]). Hierauf konnte A. nichts Wahreres erwie-

1) Dieſe das Geſtändniß des Ueberwundenſeins ſchlecht verdeckende Ausflucht gebrauchte auch Paſcentius bei einer mündlichen Verhandlung mit den katholiſchen Biſchöfen zu Carthago, wie A. dem Paſcentius dies vorhält: „Du forderleſt ungeſtüm, daß wir dieſes Wort (ὁμοούσιον) dir in der Schrift zeigen ſollten, dann würdeſt du alſogleich mit uns communiciren. Es wurde von uns geantwortet: wir ſprächen

dern, als: es ſei nicht Liebe zur Wahrheit, ſondern hartnäckige Streitſucht, welche dieſe Forderung ausſpreche. Daß aber die Sache, um welche es ſich handle, nemlich die *gleiche Weſenheit* des Sohnes mit dem Vater, auch in der Schrift wohl begründet angetroffen werde, zeigt A. beſonders aus Joh. 10, 30: Ich und der Vater ſind Eins. Ueber die Beweiskraft dieſer Stelle äußert er ſich alſo: „Das Einzige verlange ich unterdeſſen, daß du fleißig forſcheſt, ob die h. Schrift an irgend einem Orte von verſchiedenen Weſen (Subſtanzen) ſage: ſie ſeien Eins. Wenn ſolch ein Ausſpruch nicht gefunden wird, als nur von ſolchen Dingen, von welchen es ausgemacht iſt, daß ſie Eines und deſſelben Weſens ſeien, wo iſt dann ein Grund, daß wir uns gegen den wahren und katholiſchen Glauben auflehnen? Erſt wenn du irgendwo dieſes von verſchiedenen Subſtanzen geſchrieben finden wirſt, werde ich mich nach andern Stellen umſehen müſſen, aus denen ich zeige, daß der Vater und Sohn mit Recht ὁμοούσιος genannt wird. Solche, welche unſre Schriften nicht kennen oder ſich mit

---

lateiniſch und jenes Wort ſei griechiſch, es ſei daher zuerſt nach der Bedeutung des ὁμοούσιον zu forſchen und dann dürfe erſt verlangt werden, es ſolle in den h. Büchern nachgewieſen werden. Aber du dieſes Wort häufig wiederholend, daſſelbe hämiſch durchziehend und erinnernd, es ſei in den Concilien unſerer Väter geſchmiedet worden, beſtandeſt heftig darauf, daß wir ſchlechterdings das Wort ὁμοούσιον ſelbſt in der h. Schrift aufzeigen ſollten. Wir machten zu wiederholten Malen geltend, unſere Sprache ſei nicht die griechiſche, deßhalb müſſe früher überſetzt und erklärt werden, was das ſei ὁμοούσιον, dann erſt müſſe nach demſelben in den göttlichen Büchern geforſcht werden und, ſollte vielleicht das Wort ſelbſt nicht vorkommen, ſo würde doch die Sache ſelbſt gefunden werden. Denn was iſt ſtreitſüchtiger als über das Wort ſtreiten, wo die Sache entſchieden iſt!" Ep. 238. p. 854.

deren Erforſchung keine beſondere Mühe geben, aber dennoch glauben, der Sohn ſei deſſelben Weſens und dem Vater gleich, pflegen zu denen, welche dieß nicht glauben wollen, obſchon ſie glauben, Gott Vater habe einen Eingebornen Sohn, zu ſagen: Wollte Gott nicht den Sohn ſich gleich haben oder konnte er dieß nicht? Wollte er dieß nicht, ſo iſt er neidiſch, konnte er es nicht, ſo iſt er unmächtig; das Eine aber wie das Andere von Gott zu denken, iſt gottesräuberiſch. — Was ſie hierauf erwiedern könnten, wollen ſie nicht höchſt Ungereimtes und Thörichtes vorbringen, ſehe ich wirklich nicht ein [1]).

Daß die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater wie das ganze Weſen der Trinität ein dem Menſchen unbegreifliches Geheimniß ſei, bekennt der erleuchtete Kirchenlehrer mit demüthiger Unterwerfung unter die Autorität der Offenbarung. „Iſt es vielleicht falſch — ſagt er gegen Pascentius a. a. O. — daß die eurigen einmal geſagt haben, der Vater ſei einmal ohne den Sohn geweſen, als ob das ewige Licht ohne den Glanz geweſen wäre, den es hervorbringt? Was ſagen wir hierauf? Wenn der Sohn Gottes aus dem Vater geboren wurde, ſo hat nun der Vater aufgehört zu zeugen; hat er aber aufgehört, ſo hat er angefangen, wenn er aber angefangen hat zu zeugen, ſo iſt er einmal ohne den Sohn geweſen! Aber er war niemals ohne den Sohn, weil ſein Sohn ſeine Weisheit iſt, welche der Glanz des ewigen Lichtes iſt. Alſo immer zeugt der Vater, immer wird der Sohn geboren. Doch muß man hier wieder fürchten, man könne der Meinung von einer unvollendeten (imperfecta gene-

1) Ebend. p. 861.

ratio) Zeugung ſich hingeben, wenn wir nicht ſagen: er iſt geboren, ſondern er wird geboren. Ich bitte dich, erkenne und beklage mit mir die Beſchränktheit menſchlicher Denkkraft und Sprache, und nehmen wir zuſammen unſre Zuflucht zum Geiſte Gottes, der durch den Propheten (Iſaia 53, 8) ſpricht: Wer will ſeine Zeugung mit Worten ausſprechen?"

Auch die Frage nach dem Verhältniſſe, in welchem die dritte göttliche Perſon zu den beiden Erſten ſtehe, läßt A. nicht unberührt. Wir treffen in ſeinen Briefen auf ſehr deutliche Ausſprüche über dieſen Fragepunkt, obwohl deren weniger ſind, als über das Verhältniß des Sohnes zum Vater. A. fand ſich weniger veranlaßt, dieß Moment des Kirchenglaubens zum Vorwurfe einer beſondern und ausführlicheren Erörterung zu machen. Denn wenn auch die Arianer in Conſequenz ihres, die Homouſie des Sohnes läugnenden Irrthums ebenfalls die Gott-Weſenheit des h. Geiſtes in Abrede ſtellten [1]), ſo trat doch dieſes häretiſche Element des Arianism als beſonderer Irrthum erſt im Macedonianism auf [2]).

1) Der conſequente Eunomius übertrug zuerſt den arianiſchen Grundirrthum vom Sohne auf den h. Geiſt in ſeiner „Apologie" vom J. 363. Siehe meine Kirchengeſchichte II. §. 292.

2) A. überſah das macedonianiſche Element im Arianism ſo wenig als den Macedonianism ſelbſt und zeichnet (Ep. 220. p. 348) beide alſo: „Die Vernunft, welche ſich eingebildet hat, in der Trinität, welche Gott iſt, ſei der Sohn nicht gleich ewig mit dem Vater, oder er ſei anderer Subſtanz und in irgend einem Stücke demſelben unähnlich, und auf dieſelbe Art ſei der h. Geiſt mehr untergeordnet (et eo modo inferiorem Spiritum s.); ingleichen jene Vernunft, welche ſich überredet hat, der Vater und der Sohn ſeien zwar Eines und deſſelben, der h. Geiſt aber eines andern Weſens, iſt, weil dem Irrthum anheimgefallen, zu fliehen und zu verabſcheuen."

Der Macedonianiſmus fand aber in Afrika keine beſondere Stätte. Die Briefe des h. Auguſtinus tragen auch das Gepräge dieſer obwaltenden Verhältniſſe an ſich, indem ſie den Kirchenglauben über den Bezug des h. Geiſtes zu der erſten und zweiten göttlichen Perſon nur beiläufig und ſehr kurz berühren. Der Kirchenglaube ſetzt aber dieß Verhältniß in ein Ausgehen des h. Geiſtes vom Vater und Sohne zugleich von Ewigkeit. Darum bedient ſich A. überall, wo er von dem Bezuge des h. Geiſtes zu den andern Perſonen der Trinität ſpricht, des von der Kirche zur Bezeichnung dieſes Verhältniſſes gewählten Ausdruckes „procedere“ [1]). Dem Glauben der Kirche gemäß erkennt er als das Eine, untheilbare, zugleich wirkende Princip des h. Geiſtes den Vater und Sohn [2]). Denn ſo oft er den h. Geiſt nennt, nennt er ihn ſtets den „heiligen Geiſt des Vaters und des Sohnes“ und ſetzt ihn ausdrücklich in Beziehung zu Beiden [3]).

---

1) „Et Spiritus s. integer de integro, non praecedit unde *procedit*, sed tantus cum illo quantus ex illo, nec minuit eum *procedendo*, nec auget haerendo.“ Ep. 170. p. 609. Nur ein Mal, wo A. das Princip des h. Geiſtes in Bezug auf dieſen activ erfaßt, gebraucht er das Wort spirare Ep. 238. p. 857. „Spiritus secundum id, quod ad aliquid refertur, spirantis alicujus est, et spirans utique spiritum spirans est.“

2) Wie das Lehrſtück vom Ausgange des h. Geiſtes ſeine unter den Griechen ins Stocken gerathene Entwickelung in der lateiniſchen Kirche und beſonders durch Auguſtinus gefunden, ſiehe meine Geſchichte der Kirche II. § 297. 298.

3) „Spiritus s. refertur ad Patrem et Filium, quod eorum Spiritus s. sit“ Ep. 238. p. 858. „Utriusque (Patris et Filii) Spiritus est.“ Ep. 169. p. 604. Ebenſo Ep. 238. p. 860. „Patrem solum genuisse Filium, Filiumque solum a Patre genitum,

Die Lehre von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes und vom Erlöſer

ſchließt ſich von ſelbſt unmittelbar an die Lehre von der Dreieinigkeit. — Da Gott, deſſen weſentliche Form die Trinität iſt, Alles als der Dreieinige Vater, Sohn und h. Geiſt wirket, „ſo ſcheint daraus zu folgen — ſagt Auguſtinus — daß die ganze Trinität den Menſchen angenommen habe; denn wenn der Sohn denſelben angenommen hat, nicht aber auch der Vater und der h. Geiſt, ſo thun ſie Etwas ohne Einander. Warum wird alſo in unſern h. Geheimniſſen dem Sohne vorzugsweiſe die Annahme des Menſchen beigelegt? Dieß iſt eine ſo inhaltsſchwere und ſo ſchwierige Frage und einen ſo erhabenen Gegenſtand betreffend, daß eine Meinung hierüber auszuſprechen ebenſo großen Schwierigkeiten unterliegt, als die Erhärtung derſelben nur unſicher ſein kann“ [1]. Er wagt

---

Spiritum s. vero et Patris et Filii esse Spiritum.“ Ep. 120. p. 351. Ebenſo Ep. 170. p. 609. Wir haben nicht nöthig, auf eine Stelle in demſelben 170. Br. beſondere Rückſicht zu nehmen, welche lautet: „Spiritus quoque sanctus non sicut creatura ex nihilo factus: sed sic ***a Patre Filioque procedit***, ut nec a Filio nec a Patre sit factus.“ Die gelehrten Mauriner haben dieſe Stelle trotz der Autorität einiger Manuſcripte, in welchen das Filioque fehlt, und anderer Codices ſowie Ausgaben, welche den ganzen zweiten Theil des Satzes weglaſſen, doch in den Text aufnehmen zu müſſen geglaubt. Sie haben hiemit nichts gethan, was ſie aus innern Gründen hätten unterlaſſen ſollen, denn der Satz iſt ganz aus dem Glauben des h. Auguſtinus gefloſſen. Der 170. Brief iſt um's Jahr 415 geſchrieben; damals aber hatte A. die Lehre vom Ausgange des h. Geiſtes aus Vater und Sohn (de Patre et Filio procedit und simul ab utroque procedit) ſchon im 4. Buche de Trinitate auf das Gründlichſte dargeſtellt. Siehe m. Geſch. d. Kirche II. §. 298.

1) Ep. 11. p. 14 und die folgenden Worte p. 15.

es aber doch anzudeuten, was er darüber denke. „Weil durch dieſe Annahme des Menſchen das erzielt wurde, daß uns in würdevollen und deutlichen Ausſprüchen eine Lebensregel und ein Vorbild der Geſetzerfüllung nahe gelegt würde, ſo wird dieß ganze Geſchäft nicht ohne Grund dem Sohne beigelegt... Lehre iſt alſo den Menſchen nothwendig, durch welche ſie unterrichtet, und Zucht, durch welche ſie gebildet würden. Es mußte alſo früher eine Norm und Regel der Lehre und Zucht aufgeſtellt werden, welches eben durch jenen Dienſt des angenommenen Menſchen geſchehen iſt, der gerade dem Sohne übertragen iſt (**quod factum est per illam suscepti hominis dispensationem, quae proprie Filio tribuenda est**), damit ſo durch den Sohn erfolgte die Erkenntniß des Vaters ſelbſt, der da iſt das einzige Princip, aus welchem Alles, und zugleich eine innere unbeſchreibliche Lieblichkeit und Süße, in jener Erkenntniß zu bleiben und alles Sterbliche zu verachten, welches Gnadengeſchenk eigentlich vom h. Geiſte kommt. Obwohl alſo Alles in höchſter Gemeinſchaft und Untrennbarkeit geſchieht, ſo mußte dieß doch einzeln und getrennt unſrer Schwäche wegen dargeſtellt werden, *weil wir* (durch den Abfall von Gott) *aus der Einheit in die Vielerleiheit* (**qui ab unitate in varietatem lapsi simus**) *gefallen ſind. Denn Niemand erhebt Jemanden auf ſeinen Standpunkt, wenn er nicht ein wenig zu dem Standpunkte deſſelben herabſteigt*“ (**Nemo enim quemquam erigit ad id in quo ipse est, nisi aliquantum ad id in quo est ille descendat**).

Die vollſtändige Entwickelung der Lehre vom Erlöſer oder dem Menſch gewordenen Sohne Gottes, zu welcher

der Apollinariſm den Anſtoß gegeben, lief in ihren Hauptmomenten unter den Orientalen erſt dann ab, als unter ihnen der Neſtorianismus, Monophyſitismus und Monotheletismus ſich geltend zu machen ſuchten. Zu nicht geringer Bewunderung werden wir darum hingeriſſen, wenn wir dieſe Lehre von dem erleuchteten Geiſte des h. Auguſtinus zwei volle Jahrzehnte vor dem Auftreten des Neſtorius ſo vollſtändig und lichtvoll dargeſtellt finden, als ob er den Irrlehren des Neſtorius und Eutyches gegenüber die Lehre der Kirche vorzutragen unternommen hätte [1]). —

---

1) A. ſchrieb den 137. Brief an Voluſianus und den 140. an Honoratus um's J. 412. In dieſen Briefen iſt aber die Glaubenslehre von der Perſon des Erlöſers in ihren Hauptpunkten ſchon vollſtändig explicite vorgetragen. Wenn wir aber dem Geiſte des A. die Ehre und das Verdienſt vindiciren, in der Chriſtologie Allen vorangeleuchtet zu haben, ſo dürfen wir doch auch nicht verſchweigen, daß ziemlich gleichzeitig auch ein anderer Geiſt des Abendlandes dieſes Lehrſtück in ſehr ſcharfer Faſſung darſtellt. Es iſt dies der Irrlehrer Pelagius (eine Abhängigkeit deſſelben von Auguſtinus bezüglich dieſes Stückes möchte nicht leicht Jemand behaupten wollen), welcher in ſeinem im J. 417 an den apoſtoliſchen Stuhl geſendeten Glaubensbekenntniſſe über die Perſon des Erlöſers ſich alſo ausdrückt: „Ipsum autem Dei Filium, qui absque initio aeternitatem cum Patre et Spiritu sancto possidet, dicimus in fine seculorum perfectum naturae nostrae hominem suscepisse ex Maria semper virgine, et Verbum carnem esse factum assumendo hominem, non permutando deitatem. Nec ut quidam sceleratissime opinantur, Spiritum s. dicimus fuisse pro semine, sed potentia ac virtute creatoris operatum. Sic autem confitemur in Christo *unam* Filii esse *personam*, ut dicamus *duas* esse perfectas atque integras *substantias*, id est, deitatis et humanitatis, quae ex anima continetur et corpore. Atque ut condemnamus Photinum, qui solum et nudum in Christo hominem confitetur, ita anathematizamus Apollinarem et ejus similes, qui dicunt, Dei Filium minus aliquid de humana suscepisse natura, et vel in carne vel in

Mit der Kirche bekennt er alſo: „Als die Fülle der Zeit erſchienen war, ſandte Gott ſeinen Sohn, geboren aus einem Weibe. Damit du aber erkenneſt, welchen Sohn

---

anima vel in sensu assumtum hominem his, propter quos assumptus est, fuisse dissimilem, quem absque sola peccati macula, *quae naturalis non est*, nobis confitemur conformem. Illorum quoque similiter execramur blasphemiam, qui novo sensu asserere conantur, a tempore susceptae carnis omnia, quae erant deitatis, in hominem demigrasse et rursum quae erant humanitatis, in Deum esse transfusa, ut, quod nulla unquam haeresis dicere ausa est, videatur hac confusione utraque natura exinanita, substantia deitatis scilicet et humanitatis, et a proprio statu in aliud esse mutata: qui tam Deum imperfectum in Filio quam hominem confitentur, ut nec Deum verum nec hominem tenere credantur. Nos autem dicimus, susceptum ita a Filio Dei passibile nostrum, ut deitas impassibilis permaneret. Passus est enim Dei Filius non putative, sed vere omnia, quae scriptura testatur, id est, esuriem, sitim, lassitudinem, dolorem, mortem et cetera hujusmodi: secundum illud passus est, quod pati poterat, id est, non secundum illam substantiam, quae assumsit, sed secundum illam quae assumta est. Ipse enim Dei Filius secundum suam deitatem impassibilis est ut Pater, incomprehensibilis ut Pater, invisibilis ut Pater, inconvertibilis ut Pater; et quamvis propria persona Filii, id est, Dei Verbum, suscepit passibilem hominem, ita tamen ejus habitatione secundum suam substantiam deitas Verbi nihil passa est, ut tota trinitas, quam impassibilem confiteri necesse est. Mortuus est ergo Dei Filius secundum scripturas juxta illud, quod mori poterat, resurrexit tertia die, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Dei Patris, manente ea natura carnis, in qua natus et passus est, in qua etiam resurrexit; non enim exinanita est humanitatis substantia, sed glorificata et in aeternum cum deitate mansura.“ Bibliothek der Symbole von Dr. Hahn. Breslau 1842. S. 195 f. Weſentlich eben ſo das dem Julian v. Eclanum zugeſchriebene Glaubensbekenntniß. ebend. S. 201. — Das Glaubensbekenntniß des Pelagius wurde in älterer Zeit mitunter dem Hieronymus und ſogar Auguſtinus von minder kundigen Leſern und

er geſandt habe und aus dem Weibe geboren werden wollte, welch großer Gott Der ſei, welcher ſolche Niedrigkeit für das Heil der Gläubigen auf ſich zu nehmen ſich

---

Abſchreibern zugeeignet. Auch die *libri Carolini* de cultu imaginum haben es l. III. c. 1. aufgenommen, und zwar als Bekenntniß des rechtgläubigen Hieronymus — nach dem Schlußworte, welches lautet: „Haec est catholicae traditionis fidei vera integritas, quam sincero corde credimus et fatemur et in hoc opere beati Hieronymi verbis expressam taxavimus.“ Dieſer Verſtoß der caroliniſchen Bücher ſcheint in neueſter Zeit auch Herrn Gfrörer entgangen zu ſein, welcher in ſeiner Abhandlung über Pſeudoiſidor (Freiburger Zeitſchr. für Theol. 17. Bd.) aus einer Stelle derſelben den Beweis führen will, daß im fränkiſchen Reiche unter Carl d. Gr. der ſemipelagianiſche Lehrbegriff eingeführt worden ſei. Herr Gfrörer ſchreibt nemlich a. a. O. S. 322: „Aus einer Urkunde, welche vom Oberhaupte des fränkiſchen Reichs veröffentlicht und durch das abendländiſche Concil von Frankfurt 794 gebilligt worden iſt, kann man den Beweis führen, daß die fränkiſche Kirche unter Carl d. Gr. zum ſemipelagianiſchen Dogma ſchwor. Im 3. Abſchnitte der ſogenannten caroliniſchen Bücher findet ſich folgende Stelle: „Wir erkennen die Freiheit des menſchlichen Willens an, ſo jedoch, daß wir zugleich ſagen, der Menſch bedürfe ſtets der göttlichen Gnade; wir verdammen ſowohl diejenigen, welche mit Mani lehren, der Menſch müſſe ſündigen, als die, welche mit Jovinian behaupten, der Menſch könne nicht ſündigen. Denn Beide heben die Freiheit des Willens auf. Wir glauben, daß es in des Menſchen Macht ſtehe, zu ſündigen oder nicht zu ſündigen, indem wir ſtets die Freiheit des Willens feſthalten.“ — Dieſe Stelle, welche die caroliniſchen Bücher dem Hieronymus zuſchreiben, enthält die allereigenſten Worte des Pelagius (Hahn's Bibliothek der Symbole, S. 198). Wie den caroliniſchen Büchern bezüglich der Autorſchaft dieſes Bekenntniſſes etwas Menſchliches begegnet iſt, ſo auch H. Gfrörer mit ſeiner Annahme von dem in dieſer Stelle ausgeſprochenen ſemipelagianiſchen Dogma. So gewiß das beſprochene Bekenntniß dem Pelagius angehört, ſo gewiß iſt in der angezogenen Stelle deſſelben auch nicht eine Spur von Semipelagianiſm zu entdecken; und ſo ſehr das Frankfurter Concil dieſe ganz orthodox klingende Stelle als Glaubenswort des h. Hiero-

würdigte, ſo merke auf das Evangelium: Im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort: dieß war im Anfange bei Gott. Alles iſt durch daſſelbe gemacht worden und ohne daſſelbe iſt nichts gemacht worden. Dieſer Gott alſo, das Wort Gottes, durch welches alle Dinge geſchaffen wurden, iſt jener *Sohn Gottes* ... *Er nahm alſo einen Menſchen an*, welchen die Menſchen ſehen konnten, damit ſie geheilt durch den Glauben hernach ſehen möchten, was ſie damals nicht ſehen konnten. Damit aber der *Menſch Chriſtus* trotz deſſen, daß er ſichtbar erſchien, *auch als Gott* im Glauben erkannt würde, damit ihm nicht etwa nur ſo viel Anerkenntniß werde wie einem Menſchen von der allerhöchſten Gnade und Weisheit: deßhalb wurde ein Menſch von Gott geſandt, deſſen Name war Johannes. Dieſer kam zum Zeugniß, damit er Zeugniß gebe vom Lichte. Solch ein großer Menſch mußte Zeugniß geben von Jenem, welcher nicht bloß Menſch, ſondern auch Gott war“ (**Ep. 140. p. 423 f.**).

In dieſer Stelle gibt uns A. einen ſummariſchen Inbegriff des kirchlichen Dogma von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes, deſſen einzelne Momente ſein erleuchteter Glaube klar und tief erfaßt hatte. Das bei Betrachtung dieſer Lehre zuerſt hervortretende Moment liegt in der Be-

---

nymus hinnahm, ſo wenig hat es weder zum Pelagianism noch Semipelagianism geſchworen. Ebenſo wenig ſind die vier Artikel der Synode von Chierſey „dem ſemipelagianiſchen Lehrbegriff gemäß“ (wie Herr Gfrörer a. a. O. S. 284 meint); vielmehr ſind ſie als im Einklang ſtehend mit den Lehrbeſtimmungen, welche die Synode von Orange im Jahr 529 wider die ſemipelagianiſchen Irrthümer ausgeſprochen, dem kirchlichen Lehrbegriffe vollkommen gemäß.

ſtimmung: der Sohn Gottes iſt *Menſch* geworden. Daß der Sohn Gottes *wahrer vollkommener Menſch* geworden, übernatürlicher Weiſe aus einer Jungfrau geboren, der in allen der menſchlichen Natur weſentlichen Eigenthümlichkeiten ſich als Menſchen bewieſen, ſpricht A. auf unübertreffliche Weiſe alſo aus: „Die Erhabenheit ſeiner Kraft ſelbſt befruchtete den jungfräulichen Leib nicht mit einer anderwärts hergekommenen, ſondern mit einer eigenleiblichen männlichen Frucht; ſie ſelbſt bereitete ſich eine *vernünftige Seele* und durch dieſe auch einen *menſchlichen Leib* [1]), und verband ſo mit ſich den *ganzen* Menſchen, um ihn zu veredeln, während ſie auf keine Weiſe in Unedleres verwandelt wurde, und nahm ſo den menſchlichen Namen von ihm huldvoll an, während ſie ihm den göttlichen freigebig verlieh. Dieſelbe Kraft führte durch den jungfräulichen Leib der unbefleckten Mutter die Glieder des Kindes an's Licht, welche ſpäter durch geſchloſſene Thüren die Glieder des jungen Mannes hindurchführte. Frägt man hier nach der Urſache, ſo hört es auf wunder-

1) Die Worte: „animam et *per eandem* etiam corpus humanum sibi coaptavit“ lehren, A. ſei der Anſicht geweſen: die Seele baue und bilde ſelbſt ihren Leib. Nur daß A. von der anima rationalis redet, während Neuere die den Leib bildende Kraft der vitalen Seele zuſchreiben. So vorzüglich J. *Görres*: „Dieſe (untere vitale) Seele iſt durchaus plaſtiſcher Natur; und dann auch ſie vor Allen, ſo lange das Leben dauert, ſo enge und genau mit ihrem Leibe verſchlungen, daß nichts in ihr iſt und geſchieht, das nicht ſeinen Reflex fände in dieſer Leiblichkeit, und an ihr ſich äußerlich offenbarte. Nach dieſem Geſetze hat dieſe Seele — unter Bedingungen, die beim Erſtgeſchaffenen Gott unmittelbar, bei allen Folgenden mittelbar durch die Erzeugenden gegeben, — ſich ſelber zum Abbild, dieſen ihren Leib gebaut; jede Veränderung in ihr ruft daher jetzt auch eine Metamorphoſe in ihm hervor. Die chriſtliche Myſtik. II. S. 447.

bar zu ſein; verlangt man ein Beiſpiel, ſo hört es auf einzig in ſeiner Art zu ſein. Geben wir doch zu, daß Gott Etwas vermag, was wir nicht erforſchen zu können geſtehen müſſen. In ſolchen Dingen iſt der ganze Grund des Factums die Macht deſſen, der es thut. Daß er aber in Schlaf ſinkt, ſich mit Speiſe ernährt und von allen menſchlichen Empfindungen ergriffen wird, dieß zeigt den Leuten den Menſchen, den er freilich nicht verſchlungen (consumsit), ſondern angenommen hat. Siehe, ſo iſt es geſchehen; und doch haben einige Häretiker [1]),

---

1) Die Häretiker, welche A. hier im Auge hat, ſind die Doketen und die Apollinariſten. Unter den gnoſtiſchen Doketen gab es Einige, beſonders Valentinianus, Secundus, Bardeſanes, welche zwar dem Erlöſer einen Leib beilegten, aber behaupteten: er ſei nicht aus der körperlichen Weſenheit Maria's gebildet worden, ſondern aus himmliſchem Stoffe. Dieſer häretiſchen Meinung tritt A. in dieſer Stelle mit den Worten entgegen: „uterum virginalem ***non adventitio, sed indigeno*** puerperio fecundavit.“ Durch die ausdrückliche Beſtimmung, der Menſch Chriſtus habe eine vernünftige Seele gehabt, weiſet er den Irrthum der Apollinariſten ab, gegen die er an einem a. O. (Ep. 140. p. 426) ſich noch beſtimmter alſo er erklärt: „Verbum autem incommutabile nihil in deterius commutatum, particeps carnis effectum est ***rationali anima*** mediante. Neque enim homo Christus, ut Apollinaristae haeretici putaverunt, aut non habuit animam aut non habuit rationalem; sed more suo scriptura ut Christi humilitatem magis ostenderet, ne carnis nomen quasi indignum aliquid refugisse videretur, carnem pro homine possuit.“ — A. unterſcheidet in dem Menſchen, dem Bilde des dreiperſönlichen Gottes ein Dreifaches: den Geiſt (anima rationalis), die Seele oder das Gemüth (mens humana) und den Leib, oder den obern, mittlern und untern Menſchen. Darum ſchreibt er über die vollkommen menſchliche Natur Chriſti an Dardanus: „Ich erkenne, wie du den Menſchen Chriſtus erfaſſeſt Freilich nicht ſo, wie einige Häretiker als Wort Gottes und Leib, das iſt ohne menſchliche Seele, ſo daß das Wort dem Fleiſche als Seele diente, oder als Wort Gottes

ſeine Kraft verkehrt bewundernd und preiſend, die menſchliche Natur in ihm ſchlechterdings nicht anerkennen wollen... Wie wenn der Allmächtige den Menſchen, wo immer gebildet, nicht aus Mutterleibe hervorgebracht, ſondern plötzlich vor die Blicke geſtellt hätte? Wie wenn er von Kindheit an bis zur Jugend die Altersſtufen nicht durchlaufen, keine Speiſe, keinen Schlaf genoſſen hätte, würde er nicht das Anſehen des Irrthums bekräftigt haben, und würde man nicht glauben, daß er auf keine Weiſe einen wahren Menſchen angenommen habe?" (Ep. 137. p. 404 f.)

Wenn aber auch der Glaube der Kirche in der Perſon des Erlöſers einen wahren vollkommenen Menſchen erkennt, ſo nimmt er doch dieſen Menſchen in zwei Punkten von dem allgemeinen Looſe der Menſchen aus. Nicht durch männliche Zeugung, ſondern ohne Zuthun eines Mannes iſt Chriſtus wunderbarer Weiſe von einer Jungfrau empfangen und geboren worden. Die vortrefflichen Worte, mit denen A. dieſen Glauben der Kirche ausſpricht, haben wir ſchon oben vernommen. Auch dadurch unterſcheidet ſich der Menſch Chriſtus von Allen ſeines Geſchlechtes, daß er ſowie ohne Sünde empfangen und geboren, ſo auch frei von Sünde geblieben iſt[1]. Darum

und Seele und Leib, ſo daß das Wort Gottes der Seele diente für das menſchliche Gemüth. Freilich nicht alſo erfaſſeſt du den Menſchen Chriſtus, ſondern wie du dich wörtlich ausgedrückt haſt: ſo glaubſt du an Chriſtus den allmächtigen Gott, daß du ihn nicht für Gott halten würdeſt, wenn du ihn nicht auch für einen vollkommenen Menſchen hielteſt. Ohne Zweifel willſt du, wenn du ſagſt: ein vollkommener Menſch, daß hierunter die ganze menſchliche Natur verſtanden werde. Es iſt aber kein vollkommener Menſch, wenn der Leib ohne Seele, oder die Seele ohne menſchliches Gemüth iſt" (Ep. 187. p. 679). Ebenſo Ep. 264. p. 895.

1) Dieſe beiden Momente in ihrer innern Einheit auch äußerlich

ſchreibt A.: „In dem Menſchen hat der Sohn Gottes unſre ganze Natur angenommen, d. i. eine vernünftige Seele und einen ſterblichen Leib ohne Sünde. Unſrer Gebrechlichkeit zwar iſt er theilhaft geworden, aber nicht der Ungerechtigkeit, damit er durch die gemeinſchaftliche Schwäche unſre Schuld tilge und uns leite zu ſeiner Gerechtigkeit, trinkend den Kelch des Todes von dem Unſrigen, Leben uns zutrinkend von dem Seinigen“ (Ep. 264. p. 895). — Seiner übernatürlichen Empfängniß wegen iſt der Erlöſer nothwendig frei von der Sünde [1]).

---

zuſammenfaſſend ſchreibt er (Ep. 187. p. 688): „Nicht durch das Zuſammenthun des Mannes und Weibes wollte Chriſtus ſein Fleiſch bekommen, ſondern von einer Jungfrau, die nichts dergleichen in ſeiner Empfängniß gelüſtete, nahm̃ er für uns die Geſtalt des Fleiſches der Sünde, damit hiedurch das Fleiſch in uns rein würde von Sünde… Denn Niemand wird geboren ohne Wirkung der fleiſchlichen Begierde, die aus dem erſten Menſchen Adam zugezogen iſt, und Niemand wird wiedergeboren außer durch Wirkung der geiſtigen Gnade, welche verliehen iſt durch den zweiten Menſchen, der da iſt Chriſtus. Wenn wir daher zu Jenem durch die Geburt gehören, zu Dieſem durch die Wiedergeburt, wiedergeboren aber Niemand werden kann, ehe er geboren iſt; ſo iſt gewiß Der auf eine Weiſe, die einzig in ihrer Art iſt, geboren worden, Der nicht nöthig gehabt hat, wiedergeboren zu werden. Denn nicht hat Er aus der Sünde, in welcher Er niemals geweſen, einen Uebergang gemacht, noch iſt Er in Befleckung empfangen worden oder hat Ihn mit Sünden ſeine Mutter im Leibe genährt, weil der h. Geiſt auf ſie herabgekommen iſt und die Kraft des Allerhöchſten ſie überſchattet hat, weßhalb auch das, was aus ihr heilig geboren wurde, der Sohn Gottes genannt wird.“

1) „Mediatoris animam nullum ex Adam traxisse peccatum dubitare fas non est. Si enim nulla propagatur ex altera, ubi omnes tenentur propagata carne peccati: quanto minus credendum est, ex propagine peccatricis animam venire potuisse, cujus caro venit ex virgine, non libidine concepta sed fide, ut esset in similitudine carnis peccati, non in carne peccati. Si autem peccato primae animae peccatricis ideo ceterae tenentur obnoxiae,

Dem von A. ausgeſprochenen Kirchenglauben gemäß ſtellen ſich in der Perſon Chriſti zwei Naturen heraus, die göttliche und die menſchliche. „Da Chriſtus Gott und Menſch iſt, Gott zwar weßhalb er ſagt: Ich und der Vater ſind Eins, — Menſch aber weßhalb er ſagt: Der Vater iſt größer als ich, — und Ebenderſelbe der Eingeborne Sohn Gottes vom Vater und des Menſchenſohn aus dem Geſchlechte Davids nach dem Fleiſche, ſo muß man auf Beides in ihm Acht haben wenn er ſpricht oder wenn die Schrift von ihm ſpricht und zuſehen, in welcher Beziehung etwas geſagt wird. Denn wie der einzelne Menſch vernünftige Seele und Leib iſt, ſo iſt der Eine Chriſtus das Wort und Menſch“ (Ep. 187. p. 680). Und an einem a. O. (Ep. 140. p. 454): „Das Wort iſt Fleiſch geworden, d. i. Derjenige, welcher der Sohn Gottes war, iſt Menſch geworden, indem er unſre Natur annahm und die ſeinige nicht verlor.“ — „Daher iſt Chriſtus Menſch und derſelbe Chriſtus Gott“ (ebendaſ. S. 427).

Daß aber die göttliche und menſchliche Natur in Chriſtus ihre weſentlichen Eigenſchaften bewahren, die göttliche inſonderheit nicht in die menſchliche verkehrt worden ſei, ſpricht A. mit den ſchönen Worten aus: „Aber das Wort von Ewigkeit, durch welches die Zeiten geſchaffen wurden, wählte einen Zeitpunkt, in welchem es Fleiſch annähme,

quia ex illa sunt propagatae, profecto illa quam sibi Unigenitus coaptavit, aut peccatum inde non traxit aut omnino inde non tracta est. Neque enim non potuit animam sibi trahere sine peccato, qui solvit nostra peccata, aut qui novam creavit ei carni, quam sine parente fecit ex terra, non potuit novam creare carni, quam sine viro sumsit ex femina?“ (Ep. 190. p. 708.)

nicht aber wich es der Zeit, daß es in Fleiſch verwandelt würde. Wohl iſt der Menſch zum Gotte hinzugetreten, Gott aber iſt nicht von ſich zurückgetreten" (Ep. 137. p. 405). Wenn wir aber an demſelben Orte die Worte leſen: „Er erſchien zwiſchen Gott und den Menſchen als Mittler, ſo daß er *beide Naturen* in der Einheit der Perſon verknüpfend ſowohl das Gewöhnliche erhöhete durch das Ungewöhnliche, als das Ungewöhnliche durch das Gewöhnliche ermäßigt;" ſo tritt uns in denſelben ein fernerer Glaubenspunkt in dem Dogma von der Perſon des Erlöſers entgegen, nemlich der: daß die göttliche und menſchliche Natur in Chriſtus vereinigt ſeien zu *Einer Perſon*.

Dieſes Moment des Kirchenglaubens finden wir beſonders deutlich aufgefaßt und ſcharf ausgeprägt vom Geiſte des h. Auguſtinus. Die Nothwendigkeit der Verbindung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſtus zur Einheit der Perſon und zwar der göttlichen Perſon leuchtet dem großen Kirchenlehrer aus dem Dogma von der Trinität ein, welches durch eine in Chriſtus ſtatuirte doppelte Perſönlichkeit umgeſtoßen würde. Eine menſchliche Perſönlichkeit könne aber deßhalb der Glaube in Chriſtus nicht annehmen, weil dadurch dem Wahne die Thüre geöffnet würde, als ſei die Gottheit in einen Menſchen verwandelt worden. Er ſpricht dieſe ſeine Ueberzeugung alſo aus: „Der Apoſtel (Phil. 2, 6) ſtellt Denſelben eben ſo als Menſchen wie als Gott dar, damit *Eine Perſon* ſei, und damit nicht — nicht die Dreieinigkeit, ſondern eine Viereinigkeit eingeführt werde. Denn ſo wie die Zahl der Perſonen nicht vermehrt wird, wenn zur Seele der Leib hinzukömmt, damit Ein Menſch ſei, ſo wird auch die Zahl der Perſonen nicht vermehrt, wenn zum Worte der Menſch

hinzutritt, damit Ein Chriſtus ſei. Man liest daher: Das Wort iſt Fleiſch geworden — damit wir die Einzelnheit (singularitatem) dieſer Perſon erkennen und nicht wähnen, die Gottheit ſei in's Fleiſch verwandelt worden" (Ep. 140. p. 426). — „Gott und Menſch ſind daher nur Eine Perſon, und Beide ſind nur Ein Chriſtus Jeſus (Ep. 187. p. 681) — „und wenn wir den Sohn Gottes Chriſtus nennen, ſo trennen wir doch nicht von ihm den Menſchen, noch wenn wir denſelben Chriſtus den Sohn des Menſchen nennen, trennen wir Gott von ihm" (ebend. S. 680).

Wenn wir ferner nach der Qualität und Eigenthümlichkeit dieſer Verbindung fragen, kraft welcher die göttliche und menſchliche Natur zu perſönlicher Einheit in Chriſtus verbunden ſind, ſo gibt uns A. auf dieſe Frage ſo befriedigende Antworten, als ſie nur immer damals von dem erleuchtetſten Geiſte gegeben werden konnten. Er ſagt uns zuvörderſt, dieſe Verbindung ſei nicht eine gemeine, alltägliche und reguläre, wie ſie zwiſchen Gott und jeder Creatur Statt findet, welche nur was ſie wirkt durch die ihr von Gott verliehene Kraft wirkt, ſondern ſie ſei von einer ganz andern Art. „Das Wort Gottes alſo — ſchreibt er — der Sohn Gottes, von Ewigkeit mit dem Vater, die Kraft und Weisheit Gottes, hat auf eine ganz andere Art, als die iſt, kraft deren er mit den übrigen Geſchöpfen iſt, den Menſchen angenommen und aus Sich und Dieſem den Einen Jeſus Chriſtus gemacht, den Mittler Gottes und der Menſchen, welcher dem Vater gleich iſt gemäß der Gottheit, geringer aber als der Vater gemäß dem Fleiſche, d. i. gemäß der menſchlichen Natur" (Ep. 137. p. 406). — Er belehrt uns ferner,

dieſe Verbindung ſei nicht eine ſolche, wie wenn zwei oder mehrere Körper oder Stoffe ſich chemiſch ſo verbinden, daß ſie eine neue Materie bilden. „In der Perſon Chriſti iſt eine Verbindung (**mixtura**) Gottes und des Menſchen; jedoch muß der Hörer abſehen von der Eigenthümlichkeit der Körper, gemäß deren zwei Flüſſigkeiten ſich ſo zu vermiſchen pflegen, daß keine von beiden ihre Integrität bewahrt, obwohl auch ſelbſt unter den Körpern das Licht rein und ungebrochen ſich mit der Luft vermiſcht. Alſo die Perſon des Menſchen iſt eine Verbindung (**mixtura**) der Seele und des Leibes; die Perſon Chriſti aber eine Verbindung (**mixtura**) Gottes und des Menſchen [1]). Da das Wort Gottes ſich mit einer Seele verbunden hat (**permixtum est animae**), die einen Leib hat, ſo hat es zugleich Seele und Leib angenommen“ (**Ep. 137. p. 405**). — Auch erkennt A. in der Verbindung der beiden Naturen in Chriſtus zu Einer Perſon nicht etwa eine Einigung ſittlicher Natur, wie ſie Statt findet durch Gottes beſondere Gnade zwiſchen ihm und ſeinen Auserwählten. „Durch eine in ihrer Art einzige Annahme jenes Menſchen iſt Eine Perſon geworden mit dem Worte. Denn von keinem einzigen Heiligen konnte, kann oder wird können geſagt werden: Das Wort iſt Fleiſch geworden. Keiner der Hei-

1) Daß das Wort „mixtura,“ „permixtum est,“ deſſen A. ſich hier bedient, nur durch „Verbindung“ gegeben und keineswegs an eine eigentliche „Vermiſchung“ gedacht werden dürfe, lehrt der Context der Stelle. Schon Tertullian bediente ſich dieſes Ausdrucks, um die innige Verbindung der Seele mit dem Leibe dadurch zu bezeichnen, de resurrectione carnis c. 7. „Collocavit autem (deus animam), an potius inseruit et *immiscuit carni?*“ An einem andern Orte (Ep. 140. p. 427) hat A. das unübertrefflich ſchöne Wort: „carnis et animae dulce consortium.“

ligen, wie ausgezeichnet immer ſeine Gnade geweſen ſein mag, hat den Namen des Eingebornen erhalten. Es iſt alſo eine ganz beſondere Annahme, die auf keine Weiſe etwas Gemeinſchaftliches hat mit einigen Heiligen, wie ausgezeichnet an Weisheit und Heiligkeit ſie immer ſein mögen“ (Ep. 187. p. 691). Und dieſe Verbindung, welche der Sohn Gottes mit dem Menſchen in der Zeit eingegangen iſt, beſteht nach dem Glauben der Kirche für immer und ewig; ſie hat zwar einen Anfang gehabt, wird aber kein Ende nehmen.

Dieſen Glauben der Kirche bekennt A. in ſeinem Briefe an Dardanus: „Zweifle nicht, daß der Menſch Jeſus Chriſtus jetzt dort ſei, von woher er kommen wird; ruſe in's Gedächtniß und halte feſt das chriſtliche Bekenntniß: Er iſt auferſtanden von den Todten, aufgefahren in den Himmel, ſitzet zur Rechten des Vaters und wird nicht von anderwärts als von dort kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten. Und er wird kommen nach dem Zeugniß jener Engelsſtimme, wie er geſehen wurde in den Himmel fahren, d. i. in derſelben Geſtalt und Weſenheit des Fleiſches, welchem er gewißlich Unſterblichkeit verliehen, nicht aber ſein Weſen entzogen hat“ (Ep. 187. p. 681).

Wenn die Kirche endlich auch die Vereinigung des göttlichen Logos mit der menſchlichen Natur in der Perſon Chriſti als eine „hypoſtatiſche“ bezeichnet [1]), ſo war

1) Dieſe dem Cyrillus von Alexandrien geläufige Ausdrucksweiſe (ἕνωσις καϑ' ὑπόστασιν — ἕνωσις φυσική) trifft man bei A. nicht, wie ſehr er auch von dem Glauben an die perſönliche und ſubſtantielle Vereinigung der beiden Naturen in Chriſtus durchdrungen war. Eine unabweisliche Conſequenz dieſer hypoſtatiſchen Vereinigung iſt der Wechſel der Prädikate beider Naturen (communicatio idiomatum).

ſie ſich doch ſtets bewußt, daß die Erkenntniß der Art und Weiſe, wie ſolche Vereinigung Statt finden mochte, über die Grenzen menſchlicher Faſſungskraft weit hinausliege. A. liebt es, das Unbegreifliche und Geheimnißvolle, ſo in der perſönlichen Verbindung Gottes mit der Menſchennatur beſchloſſen liegt, in einem Analogon dem menſchlichen Verſtande anſchaulich zu machen, auf das er in ſeinen Briefen

---

Auch dieſe Conſequenz hat A. in ſeinen vorliegenden Briefen auffallender Weiſe nirgends deutlich gezogen, auch dort nicht, wo er dazu gedrängt erſcheint und die Sache nicht undeutlich ausſpricht, wie Ep. 187. p. 680, wo er ſagt: „Secundum hominem in terra erat, non in coelo ubi nunc est, quando dicebat: Nemo ascendit in coelum nisi qui descendit de coelo, filius hominis qui est in coelo; quamvis secundum id quod Filius Dei erat esset in coelo, secundum id vero quod filius hominis erat esset adhuc in terra nondumque ascendisset in coelum. Similiter cum secundum id quod Filius Dei est sit Dominus gloriae, secundum id autem quod est filius hominis crucifixus sit, sit tamen apostolus: Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent. *Ac per hoc et filius hominis secundum Deum erat in coelo*, *et Filius Dei secundum hominem crucifigebatur in terra.*“ Dieſe Worte ſchrieb A. im Jahr 417. Ein Jahrzehent ſpäter aber, insbeſondere durch den Irrthum des L e p o r i u s dazu veranlaßt, legt A. die Lehre von der communicatio idiomatum eben ſo ausdrücklich als deutlich dar. Denn in dem libellus emendationis Leporii (welches die Mauriner wohl mit Unrecht nicht in die Briefſammlung des h. Auguſtinus aufgenommen haben, da ſchon die Alten, z. B. Theodoret und Papſt Leo d. G. daſſelbe dem A. zuſchreiben und dieſer ſelbſt im 219. Br. erklärt, daß er den libellum unterſchrieben) heißt es ausdrücklich: „A tempore susceptae carnis sic *omnia* dicimus *quae erant Dei transisse in hominem*, ut *omnia*, *quae erant hominis*, *in Deum venirent*... Sic in alterutrum unum fit Verbum et caro, ut manente in sua perfectione naturaliter utraque substantia, sine sui praejudicio et *humanitati divina communicent et divinitati humana participent.*“ (Mansi Conc. T. IV. p. 522 f.) Vergl. meine Geſch. d. Kirche II. §. 202.

öfter zurückkommt, nemlich in der Verbindung einer geiſtigen und materiellen Natur zur menſchlichen Perſönlichkeit. Er äußert ſich hierüber alſo: „Einige aber verlangen, man ſolle ihnen Rechenſchaft geben, auf welche Art Gott ſich mit dem Menſchen vereinigt habe, daß Eine Perſon Chriſti wurde, wenn dieß nun einmal geſchehen mußte; als ob ſie ſelbſt Rechenſchaft zu geben vermöchten von einer Sache, die täglich geſchieht, auf welche Art nemlich die Seele mit dem Körper vereinigt ſei, daß ſie Eine menſchliche Perſon bilden! Denn wie zur Einheit der Perſon (in unitate personae) die Seele ſich mit dem Körper vereinigt, damit der Menſch ſei, ſo vereinigt ſich zur Einheit der Perſon Gott mit dem Menſchen, damit Christus ſei [1])... Jenes geſchieht täglich, um Menſchen zu ſchaffen; dieß iſt Einmal geſchehn, um die Menſchen zu erlöſen. Allein die Vereinigung zweier unkörperlicher Weſen mußte eher geglaubt werden, als die Vereinigung eines unkörperlichen und des andern körperlichen. Denn wenn die Seele ſich rückſichtlich ihrer Natur nicht täuſcht, ſo begreift ſie ſich als unkörperlich; vielmehr unkörperlich iſt aber das Wort Gottes, und deßhalb mußte die Verbindung des Wortes Gottes und der Seele glaublicher ſein, als die der Seele und des Körpers. Dieß aber erfahren wir in uns ſelbſt, jenes ſollen wir in Chriſtus glauben. Wenn aber Beides gleich unerfahren uns zu glauben vorgeſtellt würde, welches würden wir eher glauben? Wie ſollten wir nicht geſtehen, daß ſich leichter zwei unkörperliche Weſen ver-

1) Dieſe Vorſtellungsweiſe A. iſt auch in das athanaſianiſche Symbolum übergegangen und in demſelben alſo ausgedrückt: sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.

einigen konnten, als ein materielles und unmaterielles?" **Ep. 137. p. 405.** — Dem Einwurfe, den man daraus, daß Seele und Leib eine menſchliche Perſönlichkeit bilden, gegen das Dogma von Einer Perſon in Chriſtus erheben könnte, indem ja nothwendig zwei Perſonen in Chriſtus zu ſtatuiren ſeien: die Perſon des Sohnes Gottes und die von Seele und Leib gebildete menſchliche Perſon — dieſem Einwande begegnet A. durch Hinweiſung auf den Glauben der Kirche, demgemäß eben in Chriſtus die menſchliche Natur, d. i. die Verbindung der Seele und des Leibes, nie eine ſelbſtſtändige Perſönlichkeit geweſen iſt, wodurch eben dieſe menſchliche Natur, der Perſönlichkeit als ſolche ermangelnd, einzig in ihrer Art daſteht. Alſo ſchreibt er (**Ep. 159. p. 606**): „**Nam sicut in homine quolibet, *praeter unum illum qui singulariter susceptus est*, anima et corpus una persona est, ita in Christo Verbum et homo una persona est.**"

In der Darſtellung der Glaubensüberzeugungen des h. Auguſtinus kommen wir nun an die kirchlichen Lehrſätze

von dem Menſchen.

Es ſind alſo die Lehren von der Erbſünde, von dem freien Willen und der Gnade, wie dieſelben A. in ſeinen Briefen dargeſtellt hat, die nun unſre Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen. Daß die Briefe unſres großen Kirchenlehrers gerade über dieſe Gegenſtände uns reichhaltigen Stoff bieten, findet ſeine Erklärung darin, daß A. vorzugsweiſe von Oben berufen war, den Glauben der Kirche in dieſen Punkten ſiegreich zu vertheidigen gegen die Häreſie des Pelagius. Die Behauptung der älteſten ſowohl als neuen und neueſten Pelagianer: Auguſtinus

ſei der Vater des Dogma von der Erbſünde, werden wir in ihrer völligen Grundloſigkeit ſattſam erkennen. Nur aus dem Glauben der Kirche heraus ſprach A. gegen die Irrlehre, und nie wäre über dieſe der von A. vertheidigten Lehre der Sieg geworden, wäre ſie nicht ein weſentliches Stück des göttlich begründeten Kirchenglaubens geweſen. Deßhalb nennt er den Glauben der Kirche an die Erbſünde „**fides antiqua, fundata, fundatissima, certa, clara**“ (**Ep. 157. p. 552**), und welche Wichtigkeit er dieſem Dogma beilegte, erhellet nicht nur aus dem raſtloſen heiligen Eifer, mit welchem A. der Irrlehre entgegentrat[1], ſondern auch aus den Stellen ſeiner Briefe, in welchen er aufs Beſtimmteſte ausſpricht: derjenige untergrabe die ganze Heilsanſtalt des Neuen Bundes, welcher die Erbſünde läugne[2].

---

1) Nach der donatiſtiſchen Angelegenheit iſt es vorzüglich die pelagianiſche, welcher A. ſeine ganze Kraft weihte. Der erſte Brief, den A. zu der Zeit, da er noch ſtark gegen die Donatiſten beſchäftigt war und bereits gegen die Pelagianer zu Felde zu ziehen angefangen hatte (Retract. c. 36). ſchrieb, iſt der 140ſte, eine ziemlich umfangreiche Schrift, welche er deßhalb ſelbſt liber genannt und „de gratia Novi Testamenti“ überſchrieben hatte. Er iſt gerichtet an den Katechumenen (sacrificium N. T. ubi et quando et quomodo offeratur, *cum fueris baptizatus*, invenies p. 439) Honoratus. Am Schluſſe dieſes Briefes ſagt A. von den Pelagianern: „Ich halte die Sorgfalt nicht für überflüſſig, mit welcher ich dir die Gnade des N. B. eindringlicher (copiosius) empfehlen wollte, denn ſie hat Gegner, qui ejus profunditate turbati, non Deo tribuere, sed potius sibi volunt arrogare quod boni sunt. Nec tales sunt, quos facile contemnas, sed continenter viventes atque in bonis operibus laudabiles … sed tamen ignorantes Dei justitiam et suam constituere volentes (p. 455). A. war es beſonders, der die Aufmerkſamkeit der Kirche auf die pelagianiſchen Irrthümer hinlenkte, im Oriente durch Oroſius und Hieronymus und im Occidente perſönlich durch ſeine Schriften und Briefe.

2) „Multi qui eorum perhibentur esse vel fuisse discipuli,

Daß der Glaube an die Erbſünde ein weſentlicher Artikel des katholiſchen Glaubens ſei und worin dieſer Glaube beſtehe, ſpricht Auguſtinus mit klaren Worten in einem Briefe an den Presbyter Vitalis von Carthago aus. Nachdem er Einiges angeführt, was nicht Gegenſtand des Kirchenglaubens iſt, wendet er ſeine Rede alſo auf die Erbſünde: „Nun kommen wir aber zu ſolchen Gegenſtänden, von denen wir auf's Feſteſte wiſſen, daß ſie zum wahren und katholiſchen Glauben gehören und in denen wir uns unter dem erbarmungsvollen Beiſtande deſſen, zu dem wir ſagen: Herr führe mich auf deinem Pfade und ich werde in deiner Wahrheit wandeln! uns ſo bewegen müſſen, daß wir auf keine Weiſe von ihnen abweichen. Weil wir alſo durch Chriſti Gnade katholiſche Chriſten ſind, ſo wiſſen wir, daß die noch Ungebornen in ihrem eigenen Leben nichts gethan haben, weder Gutes noch Böſes, auch daß ſie nicht aus Schuld eines früheren Lebens (da die Einzelnen ein ſolch eigenes Leben nicht haben konnten) in die Drangſale dieſes Lebens kommen; daß aber doch die nach Adam aus dem Fleiſche Gebornen ſich durch die erſte Geburt die Anſteckung des alten Todes zuziehen, und daß ſie von der Strafe des ewigen Todes, welche die von Einem auf Alle übergehende gerechte Verdammniß nach ſich zieht, nicht befreit werden, außer daß ſie durch Gnade in Chriſtus wiedergeboren werden“ (Ep. 217. p. 804). Noch beſtimmter finden wir das Weſen der Erbſünde

haec mala, *quibus fundamenta christianae fidei conantur evertere*, quacunque possunt, affirmare non cessant... quicunque negat, parvulos per baptismum Christi a perditione liberari et salutem percipere sempiternam, anathema sit“ (Ep. 175. p. 620).

dem Glauben der Kirche gemäß bezeichnet in folgender Stelle: „Immer hat die katholiſche Kirche dafürgehalten, daß Adam, hätte er nicht geſündigt, nicht geſtorben ſein würde; daß ſeine Sünde nicht ihm allein geſchadet habe, ſondern auch dem menſchlichen Geſchlechte, und daß die neugebornen Kinder nicht in dem Zuſtande ſich befinden, in welchem Adam vor der Sünde ſich befand, ſo daß alſo dieſes angeht, was der Apoſtel kurz ausſpricht: Durch einen Menſchen der Tod und durch einen Menſchen die Auferſtehung der Todten. Denn ſo wie in Adam Alle ſterben, ſo werden auch in Chriſtus Alle in's Leben gerufen (1. Cor. 15, 21). Daher kommt es, daß die nicht getauften Kinder nicht nur das Himmelreich, ſondern auch das ewige Leben nicht erlangen können" (Ep. 186. p. 674).

Die Lehre der Kirche von der Erbſünde auf ihren kürzeſten Ausdruck gebracht lautet: Jeder Menſch wird mit Sünde behaftet geboren, und die Sünde haftet an ihm in Folge ſeiner fleiſchlichen Abſtammung von Adam. Daß dieſe Lehre in der Schrift gegründet ſei, zeigt A. gegen die Beſtreiter derſelben alſo: „Was ſie aber ſagen: ein Kind vom Tode überraſcht, ſei es auch nicht getauft, könne nicht zu Grunde gehn, weil es ohne Sünde geboren wird, — dieß ſagt der Apoſtel nicht, und ich meine, es ſei beſſer, wir glauben vielmehr dem Apoſtel, als dieſen. Es ſagt aber jener Lehrer der Völker, durch welchen Chriſtus redete: Durch Einen Menſchen iſt die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und ſo iſt dieſer auf alle Menſchen übergegangen, in welchem Alle geſündiget haben (Röm. 5, 12). Und bald hierauf ſagt er: Denn die Verurtheilung (geſchah) wegen einer Sünde zur Verdammniß, die Gnade aber wegen vieler Sünden

zur Gerechtigkeit. — Daher mögen dieſe, wenn ſie etwa ein Kind werden gefunden haben, das nicht aus der Begierlichkeit jenes Einen Menſchen gezeugt wurde, von dieſem immerhin ſagen, es ſei nicht der Verdammniß anheimgefallen, noch müſſe es durch Chriſti Gnade von jener Verdammniß erlöſet werden. Denn was iſt das: Einer Sünde wegen zur Verdammniß, wenn nicht jener Sünde wegen, die Adam beging? Und was iſt das Anderes: vieler Sünden wegen zur Gerechtigkeit, als weil Chriſti Gnade nicht bloß *jene Eine Sünde* tilgt, *mit welcher die von jenem Einen Menſchen ſtammenden Kinder behaftet ſind*, ſondern auch die vielen Sünden, welche ſie, wenn die Menſchen heranwachſen, durch ihre böſen Sitten hinzufügen? Und doch ſagt er, *jene Eine Sünde, mit welcher die fleiſchliche Nachkommenſchaft, welche von jenem erſten Menſchen ihren Stamm herleitet, behaftet iſt*, reiche hin zur Verdammniß. Deßhalb alſo iſt die Taufe der Kleinen nicht überflüſſig, damit ſie, welche durch die Geburt jener Verdammniß verfallen ſind, durch die Wiedergeburt von dieſer Verdammniß erlöſet werden. Denn ſo wie kein Menſch gefunden wird, der ohne Adam fleiſchlicher Weiſe geboren wird, ſo wird auch kein Menſch gefunden, der ohne Chriſtus geiſtiger Weiſe wiedergeboren wird. *Die fleiſchliche Geburt aber unterliegt jener einen Sünde und ihrer Verdammniß*; die geiſtige Wiedergeburt aber tilgt nicht nur jene eine Sünde, deren wegen die Kinder getauft werden, ſondern auch die vielen Sünden, welche die Menſchen durch ihren ſchlechten Lebenswandel *zu jener Sünde, in welcher ſie geboren ſind*, hinzugethan haben... Was werden ſie

nun zu dieſem ſagen, oder was bleibt ihnen übrig, als zu behaupten, der Apoſtel habe ſich geirrt? Es ruft das Gefäß der Erwählung, der Lehrer der Völker, die Trompete Chriſti: Verurtheilung wegen Einer Sünde zur Verdammniß! Dieſe aber ſchreien entgegen und behaupten, daß die Kinder, von denen ſie zugeben, daß ſie von jenem Einen Menſchen, von dem er ſpricht, abſtammen, nicht in die Verdammniß fallen, wenn ſie auch nicht in Chriſtus getauft worden ſeien“ (Ep. 157. p. 546. 7).

Da die Kirche dem Zeugniſſe A. zu Folge aus göttlicher Belehrung weiß, daß jeder Menſch vermöge ſeiner fleiſchlichen Abſtammung von Adam mit Sünde behaftet ſei, weßhalb ſie eben dieſe Sünde „peccatum originale“ nennt, ſo mußte ſie jede von dieſem Glauben abweichende Meinung als Irrthum verdammen. Solcher Art war die Meinung der Pelagianer: alle Menſchen ſtünden wohl zu Adam in dem Verhältniſſe als Sünder, aber nur in Anbetracht deſſen, daß ſie Alle gleichwie Adam ſündigen. Wider dieſen Irrthum erklärt ſich A. in mehreren Stellen ſeiner Briefe auf das Entſchiedenſte und Unzweideutigſte. Sich auf die Worte des Apoſtels beziehend, die er in der zuletzt angeführten Stelle den Pelagianern entgegenhielt, ſchreibt er: „Wider dieſe Worte des Apoſtels und den geſunden Verſtand darfſt du Niemanden beiſtimmen, wenn du Chriſtus und in Chriſtus leben willſt. Denn wenn, wie Jene behaupten, deßhalb der Apoſtel dieß erwähnt hätte, damit wir erkennen, wir gehören zu dem erſten Menſchen deßwegen als Sünder, nicht weil wir die Sünde durch Abſtammung von ihm an uns haben, ſondern weil wir ihn nachahmend ſündigen; ſo würde er vielmehr den Teufel anführen, als welcher der Erſte geſündiget hat, und

von dem das Menſchengeſchlecht ſeines Weſens Abſtammung nicht herleitet, ſondern ihm durch bloße Nachahmung gefolgt iſt, weßhalb er der Vater der Böſen heißt... Denn deßhalb iſt vom Teufel geſchrieben: Ihn ahmen nach, die ſeines Theils ſind. Hiezu kommt, wenn der Apoſtel der Nachahmung wegen in dieſer Stelle des erſten Menſchen erwähnte, um zu ſagen: deßhalb, weil er der erſte Sünder unter den Menſchen geweſen iſt, gehören alle Menſchen als Sünder zu ihm; warum hat er denn nicht den frommen Abel, welcher der Erſte unter den Menſchen gerecht war, als Den angeführt, zu welchem alle Gerechte ob der Nachfolge in der Gerechtigkeit gehören? Aber er hat den Adam angeführt und ſtellt dieſem Keinen gegenüber als Chriſtus, weil wie jener Menſch durch ſeine Sünde ſeine Nachkommenſchaft verderbt hat, ſo dieſer Gottmenſch durch ſeine Gerechtigkeit ſein Erbe gerettet hat: Jener, indem er die Beflecktheit des Fleiſches durch Fortpflanzung übertrug, was der böſe Feind nicht konnte, Dieſer — indem er die Gnade des Geiſtes verlieh, was der gerechte Abel nicht konnte“ (Ep. 157. p. 552). — Da die Pelagianer der Kirchenlehre entgegen hartnäckig darauf hielten, die Sünde Adams ſei nur inſofern auf alle Menſchen übergegangen, inwiefern Alle ihm im Sündigen folgen, ſo mußten ſie in Conſequenz ihres Irrthums behaupten: an den Kindern, welche noch nicht die Freiheit des Willens haben, hafte keine Sünde [1]. Dieſer Behauptung gegenüber mußte die

1) Doch geriethen die Pelagianer von einer andern Seite her hiemit in offenen Widerſpruch, indem ſie zur Stützung des ihnen eigenthümlichen Irrthums: die Gnade Gottes werde nach Verdienſt verliehen, auch freien Willen in den unvernünftigen Kindern ſtatuiren mußten, um dieſe von der Gnade Gottes nicht gänzlich auszuſchließen.

Lehre von der Erbſünde nur noch beſtimmter und deutlicher ſich faſſen. Nebſt der allgemeinen Beſtimmung, daß die Sünde Adams an allen Menſchen in Folge ihrer fleiſch-

---

A. äußert ſich über dieſe pelagianiſchen Verkehrtheiten alſo: „Die Gnade Gottes wird den unmündigen Kindern (infantibus) durch unſern Herrn Jeſus Chriſtus verliehen, damit ihnen die Abſtammung von Adam nicht ſchade und die Wiedergeburt in Chriſtus nütze... Und dieſe große Wohlthat wird ihnen zu Theil, nicht nur da ſie ihrer nicht begehren, ſondern auch wenn ſie derſelben widerſtreben; was ihnen zu einem großen Sacrilegium angerechnet werden würde, wenn in ihnen der freie Wille ſchon Etwas vermöchte. Dieß ſagen wir aber wegen derer, welche wagen, die kleinen Kinder als eigner Sünden ſchuldig darzuſtellen, damit ſie, welche weder Gutes noch Böſes zu denken im Stande ſind, erſcheinen, als könnten ſie durch den freien Willen entweder Strafe oder Gnade verdienen, da vielmehr die apoſtoliſche Wahrheit in den Worten: aus Einer Sünde Alle zur Verdammniß — genugſam zeigt, daß ſie ſtrafwürdig geboren werden, ſo daß ſie nicht aus Verdienſt, ſondern aus Barmherzigkeit in der Gnade wiedergeboren werden... Woraus ſie aber gegen den Apoſtel, der ſo offen ausſpricht: durch Einen Menſchen iſt die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und ſo iſt er auf alle Menſchen übergegangen, in welchem Alle geſündigt haben — für ihre Behauptung argumentiren, daß auch die kleinen Kinder durch freien Willen eigne Sünden haben, dieß zu beachten widert an, und verurſacht Eckel es anzuführen, aber wir werden gezwungen es zu ſagen. Denn was große und ſcharfſinnige Geiſter denken konnten, dieſem auszuweichen und zu ſchweigen, verräth Geiſtesarmuth, oder Stolz, wenn man es mit Verachtung übergeht.“ A. führt nun das Argument an, auf das ſich die Gegner ſtützten, nemlich den Kampf des Eſau und Jakob im Mutterleibe, der ein Beweis der freien Willensäußerung geweſen ſei, worauf Strafe und Lohn folgte. A. erwiedert: „Hierauf ſagen wir, jene Bewegungen und gleichſam Streit der Kleinen iſt eine Vorbedeutung großer Dinge geweſen, weil es nicht freier Wille war, ſondern Wunder. Wir werden doch nicht auch den Eſeln Freiheit des Willens beilegen ſollen, weil ein Thier dieſes Geſchlechtes, wie geſchrieben ſteht, ein ſprachloſes Laſtthier mit Menſchenſtimme redend der Tollkühnheit des Propheten ſteuerte. Dieſe aber, welche behaupten, dieß ſeien nicht

lichen Abſtammung von ihm, und darum auch an den neugebornen Kindern hafte, erklärte die Kirche: der Erlöſer ſei frei von der Erbſünde, weil Er Menſch geworden nicht auf dem Wege der Zeugung, wie alle Nachkommen Adams. Dieſen Glauben bezeugt A. mit den Worten: „Daß aber die Seele des Mittlers nicht die Sünde von Adam geerbt habe, daran darf man nicht zweifeln... Sein Fleiſch ſtammt aus einer Jungfrau, wurde nicht durch Begierde empfangen, ſondern durch Glauben, damit er erſcheine in der Aehnlichkeit des Fleiſches der Sünde, aber nicht im Fleiſche der Sünde. Wenn aber der Sünde der erſten ſündhaften Seele die übrigen deßhalb unterworfen ſind, weil ſie aus jener durch Fortpflanzung abſtammen, ſo hat gewiß jene Seele, welche der Eingeborne angenommen hat, entweder die Sünde von dorther nicht gebracht, oder ſie iſt ganz und gar von dorther nicht gekommen“ (Ep. 190. p. 708. S. den lateiniſchen Text oben S. 570).

Dem ſo beſtimmt von den Pelagianern ausgeſprochenen Irrthum: an den neugebornen Kindern hafte keine Sünde, ſetzte die Kirche die eben ſo ſcharf gefaßte Lehre entgegen: gerade an den Kindern erſcheine die von Adam auf alle Menſchen übergehende Sünde recht in ihrer Weſenheit und Beſonderheit. Auf dieſe Lehrbeſtimmung beruft ſich A. in mehreren der ſchon angeführten Stellen, und über Röm. 5, 20. äußert er ſich (Ep. 157. p. 550):

---

wunderbare Bewegungen, ſondern freiwillige Akte geweſen und nicht an den Kleinen, ſondern von den Kleinen geſchehen, — was werden ſie denn dem Apoſtel entgegnen, der gerade dieſe Zwillinge als einen Beweis der freien Gnade Röm. 9, 11. 12. erwähnt?“ (Ep. 186. p. 667. 8.)

„Die Fülle der Sünde iſt nicht zu beziehen auf die Abſtammung vom erſten Menſchen, ſondern auf die Vergehen des menſchlichen Verhaltens, welche zu jener Einen Sünde, mit welcher allein die Kinder behaftet ſind (quo solo obstricti tenentur infantes), in ſchon höheren Altersſtufen aus der überhandnehmenden Bosheit hinzugekommen ſind. Den dießfälligen Glauben ſpricht aber die Kirche auf's Deutlichſte in der von ihr behaupteten abſoluten Nothwendigkeit der Taufe der Kinder aus, worauf ſich A. vorzugsweiſe zu wiederholten Malen (z. B. in den Stellen S. 545. Anm. 1. 2., ſowie Ep. 157. p. 546, 550, 552. Ep. 186. p. 674. Ep. 217. p. 804) beruft.

Indem die Pelagianer die Erbſünde verwarfen, ſetzten ſie ſich nothwendig auch in Widerſtreit mit der Lehre der Kirche von der Heilung der durch das Erbübel verderbten menſchlichen Natur durch die Gnade Jeſu Chriſti; und in dem Maaße ſie die natürliche ſittliche Kraft des Menſchen erhoben, drückten ſie die Nothwendigkeit und Wirkſamkeit der Gnade herab [1]). A. verfocht wider dieſe Gegner der Gnade die Nothwendigkeit derſelben im Sinne und Geiſte

1) Alſo zeichnet A. die Pelagianer als jene, qui nimium arrogant humanae voluntati, quam lege data putant ad eam implendam sibi posse sufficere, nulla super doctrinam legis gratia sanctae inspirationis adjutam (Ep. 145. p. 472), und als „inimicos gratiae Christi, qui confidunt in virtute sua, et creatori nostro quodammodo dicunt: Tu nos fecisti homines, justos autem ipsi nos fecimus. Qui naturam humanam ideo dicunt liberam, ne quaerant liberatorem, ideo salvam, ut superfluum judicent salvatorem. Tantum enim dicunt valentem, ut suis viribus semel in origine suae creationis acceptis, possit per liberum arbitrium, nihil ulterius adjuvante illius gratia qui creavit, domare et exstinguere omnes cupiditates tentationesque superare“ (Ep. 177. p. 622. cfr. Ep. 178. p. 629).

der Kirche alſo, daß er dem freien Willen des Menſchen nicht zu nahe trat.

Die Pelagianer ſprachen zwar auch von Gnade, verſtanden aber darunter nur die von Gott verliehene natürliche Kraft, insbeſondere den freien Willen, die Offenbarung des Geſetzes, das Beiſpiel Chriſti und die Vergebung der Sünden (Ep. 188. p. 696); dagegen aber machte A. geltend, unter Gnade ſei vorzüglich das Geſchenk und die Wirkung des h. Geiſtes zu verſtehen, kraft deſſen der freie Wille des Menſchen geneigt und tüchtig gemacht werde zur Erfüllung des göttlichen Geſetzes (Ep. 157. p. 545). Denn wenn Gnade nichts Anderes wäre, als die dem Menſchen vom Schöpfer verliehene Willenskraft, ſo würde durch dieſe alleinige Behauptung die Nothwenigkeit des Chriſtenthums als Erlöſungs- und Gnadenanſtalt in Frage geſtellt, und Heiden und Chriſten und Fromme und Unfromme wären auf Eine Linie geſetzt [1].

So ſehr die Pelagianer über das Weſen der Gnade im Irrthum befangen waren, ſo irrig waren auch ihre Begriffe von der menſchlichen Freiheit; denn ſie verſtanden unter dem von ihnen ſo hoch angeſchlagenen freien Willen nichts als die niedrige Willkühr oder das Wahl-

1) Pelagius hatte dieſen ſeinen irrigen Begriff von Gnade in einer Schrift an Paulinus von Nola ausgeſprochen; darauf ſich beziehend ſchreibt A. an dieſen: „In quibusdam litteris ad tuam venerationem datis dicit, se non debere existimari sine gratia Dei defendere liberum arbitrium, cum possibilitatem volendi atque operandi, sine qua nihil boni velle atque agere valeremus, a creatore nobis insitam diceret; ut videlicet *haec* intelligatur doctore ipso *gratia* Dei, *quae paganis atque Christianis, impiis et piis, fidelibus atque infidelibus communis est*“ (Ep. 186. p. 664).

vermögen, die Fähigkeit zu wollen oder nicht zu wollen, zu ſündigen oder nicht zu ſündigen [1]). Auguſtinus aber zeigte, daß es ſich zwiſchen der Kirche und den Pelagianern nicht um dieſes Wahlvermögen, ſondern um die höhere ſittliche Freiheit des Menſchen handle, und während er das erſtere als das nothwendige Subſtrat der letztern im Menſchen anerkannte, lehrte er, daß der Menſch die ſittliche Freiheit, d. i. das Vermögen, das göttliche Geſetz vollkommen zu erfüllen, nach dem Sündenfalle nicht mehr habe, und zu derſelben erſt wieder durch die Gnade des h. Geiſtes erhoben werden müſſe (Ep. 157. p. 543. Ep. 177. p. 623). Dieſe Gnade iſt daher nothwendig eine heilende, geſund und gerecht machende, und von dieſer hatten die Pelagianer den rechten Begriff nicht (cf. Ep. 177. p. 625 sq.), wenn ſie auch die Sündenvergebung durch die Taufe als Geſchenk der freien Gnade anſahen [2]). Als frei erklärte demnach A. im Gegenſatze zu den Pelagianern nur Jenen, welcher von der Luſt zu ſündigen durch die Gnade befreit, willig dem Zuge derſelben folgt, die ihn zur Erfüllung des Geſetzes treibt [3]).

---

1) In den von A. in der vorhergehenden Note angeführten Worten des Pelagius nennt dieſer das liberum arbitrium die „possibilitatem volendi atque operandi.“ ſo wie in ſeinem S. 563. Anm. 1. erwähnten Glaubensbekenntniſſe: „Nos dicimus. hominem et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii.“

2) So Cöleſtius in ſeinem Bekenntniſſe: „Infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum secundum regulam universalis ecclesiae et secundum evangelii sententiam, confitemur, quia Dominus statuit, regnum coelorum non nisi baptizatis posse conferri: quod quia vires naturae non habent, *conferri necesse est per gratiae libertatem*“ (Hahn a. a. O. S. 199).

3) „Voluntas nec libera dicenda est, quamdiu est vincentibus

Wie weit A. von dem gefährlichen Irrthume **de servo arbitrio** entfernt war, beweiſen insbeſondere ſeine Briefe und Schriften an die Mönche zu Adrumetum [1]), in denen er eben ſo ſehr die Freiheit des menſchlichen Willens **als** die Wirkſamkeit der göttlichen Gnade vertheidiget [2]). Weil

---

et vincientibus cupiditatibus subdita. A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est. et si vos Filius liberaverit, ait ipse Dei Filius, tunc vere liberi eritis“ (Ep. 145. p. 470). „Haec enim voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior, tanto autem sanior quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior. Ipsa enim fideliter orat et dicit: Itinera mea dirige secundum verbum tuum et ne dominetur mihi omnis iniquitas (Psalm 118). Quomodo enim libera est, cui dominatur inquitas?“ (Ep. 157. p. 544.) Und (Ep. 217. p. 801 sq.): „Si vere volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus unde fit liberum. Nam qui oppugnat gratiam, qua nostrum ad declinandum a malo et faciendum bonum liberatur arbitrium, ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum.“ A. nennt daher auch den durch die Gnade erſt frei gemachten Willen das „liberum arbitrium.“

1) A. hatte in einem Briefe an den römiſchen Presbyter Sixtus (Ep. 194) den Irrthum der Pelagianer beſtritten: die Gnade werde nach Verdienſt gegeben. Dieſe Schrift war auch in das Mönchskloſter zu Adrumetum, der Provinzialhauptſtadt von Byzacene, gekommen und hatte dort bei Einigen das Mißverſtändniß veranlaßt: als ob, wer die Gnade vertheidige, die Freiheit des Willens läugne. A. durch einige Mönche des Kloſters, die nach Hippo kamen und dort über das Oſterfeſt 426 blieben, davon unterrichtet, ſchrieb an den Abt Valentin und ſeine Mönche zwei Briefe (Ep. 214 u. 215) und zwei beſondere Bücher „de libero arbitrio et gratia und de correptione et gratia.“

2) „Credite divinis eloquiis, quia et liberum est hominis arbitrium et gratia Dei, sine cujus adjutorio liberum arbitrium nec converti potest ad Deum, nec proficere in Deo. Et quod pie creditis, ut etiam sapienter intelligatis orate. Et ad hoc ipsum enim, ut sapienter intelligamus, est utique liberum arbitrium. Nisi enim libero arbitrio intelligeremus atque sapere-

nun nach der Lehre der katholiſchen Kirche jedes gute Werk nur durch das Zuſammenwirken zweier Factoren, der göttlichen Gnade und der menſchlichen Freiheit, zu Stande kommt, ſo wollte A. auch niemals in der Frage nach dem Heile des Menſchen die Eine von der Andern getrennt wiſſen, und erwies aus dieſem nothwendigen Zuſammenwirken Beider, daß die Gnade keineswegs die Freiheit aufhebe [1]).

mus, non nobis praeciperetur dicente scriptura: Intelligite ergo qui insipientes estis in populo et stulti aliquando sapite. Eo ipso quippe quo praeceptum atque imperatum est, ut intelligamus atque sapiamus, obedientia nostra requiritur, quae nulla potest esse sine libero arbitrio" (Ep. 214. p. 792 sq.). Und Ep. 215. p. 794: „Fides sana catholica neque liberum arbitrium negat sive in vitam malam sive in bonam, neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveuist, ubi jam non timeat ne deficiat."

1) „Primo D. Jesus, sicut sciptum est in evangelio Joannis, non venit ut judicaret mundum, sed ut salvaretur mundus per ipsum. Postea vero, sicut scribit apostolus Paulus, judicabit Deus mundum, quando venturus est, sicut tota Ecclesia in symbolo confitetur, judicare vivos et mortuos. Si igitur non est Dei gratia, quomodo salvat mundum? et si non est liberum arbitrium, quomodo judicat mundum? Proinde neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis, tanquam sine illa vel cogitare aliquid vel agere secundum Deum ulla ratione possimus, quod omnino non possumus" (Ep. 214. p. 791). Der Beiſtand der Gnade ſetzt die Freiheit des Willens voraus: „Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur; sed ideo juvatur, quia non tollitur. Qui enim Deo dicit: Adjutor meus esto, confitetur se velle implere quod jussit, sed ab eo qui jussit, adjutorium poscere ut possit. Sic et iste cum sciret (Sap. 8, 21) neminem esse posse continentem, nisi Deus det, adiit Dominum et deprecatus

Ein Hauptmoment in dem Streite über die Gnade lag in der Frage nach dem Verhältniſſe der Gnade und Freiheit zu einander, oder in der Frage nach der Ordnung, in welcher dieſe beide Factoren der chriſtlichen Tugend ſich im Menſchen wirkſam erweiſen. Der Pelagianism mußte conſequenter Weiſe die Initiative am Werke der Heiligung dem menſchlichen Willen zuſchreiben [1]), während die Kirche lehrte: die Gnade ſei es, welche den Anfang im Werke der Heiligung mache, welche den freien Willen, ihm zuvorkommend und ihn vorbereitend, geneigt mache, ſich Gott hinzugeben.

Weil nun alles Heil in Chriſtus an den Glauben als ſeinen Ausgangspunkt und ſeine Grundbedingung gebunden iſt, ſo ſah die Kirche von Anbeginn den Glauben des Menſchen als Gnadengeſchenk an, gewirkt durch den h. Geiſt im Herzen des die Predigt des Heils Vernehmenden; dagegen aber ſchrieben die Pelagianer den Glauben dem menſchlichen Willen zu (Ep. 194. p. 718). So ſehr A. den Glauben der Kirche an die zuvorkommende Gnade gegen die Pelagianer zu begründen ſuchte [2]), fand er dennoch nicht überall beifällige Anerkennung. Selbſt in Afrika, wo der Geiſt des Biſchofs von Hippo das

est: utique volens adiit, volens deprecatus est, nec petiisset nisi esset voluntas" (Ep. 157. p. 545).

1) Dieſe Meinung ſprachen die Pelagianer in dem Satze aus: die Gnade werde dem Menſchen verliehen nach den Verdienſten, die er ſich durch das Streben des freien Willens erworben. Obſchon Pelagius ſelbſt den Satz: gratiam Dei secundum merita dari, zu Diospolis im Jahr 415 hatte verdammen müſſen, ſo hielten die Pelagianer denſelben doch auch nachher feſt, wie A. Ep. 194. p. 717 bezeugt.

2) Vorzüglich in dem an den römiſchen Presbyter Sixtus im Jahr 418 geſchriebenen 194. Briefe.

kirchliche Leben ſo ſehr beherrſchte, gab es Leute von katholiſcher Geſinnung, die da meinten: die Freiheit des Menſchen und Gottes Gerechtigkeit werde der Gnade gegenüber nur dann gewahrt, wenn man annehme, Glaube und Zuſtimmung zur Aufforderung Gottes gehe von des Menſchen eigenem Willen aus und komme der Gnade zuvor. Ein Vertreter dieſer Anſicht zu Carthago war Vitalis [1]). Zur Berichtigung derſelben wies A. vorzüglich auf das Gebet der Kirche hin, welches ſie für die Ungläubigen verrichte, auf daß Gott ſie zum Glauben bekehre, für die Katechumenen, daß er ihnen das Verlangen nach der Wiedergeburt einflöße, und für die Gläubigen, daß er ſie im Glauben erhalte (**Ep. 218. p. 799**). Darauf zeigte A., wie die Gebete der Kirche um Erleuchtung und dieſe erbetene Gnade die Freiheit des Menſchen keineswegs aufheben (**Ep. 218.**

1) Dieſer Laie pflegte ſeine Anſicht alſo auszuſprechen: „ut recte credamus in Deum et evangelio consentiamus, non esse donum Dei, sed hoc nobis esse a nobis, id est ex propria voluntate, quam nobis in nostro corde non operatus est ipse... per legem suam, per scripturas suas Deum operari ut velimus, quas vel legimus vel audimus; sed eis consentire vel non consentire ita nostrum est, ut si velimus fiat, si autem nolimus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus. Operatur quippe ille, quantum in ipso est ut velimus, cum nobis nota fiunt ejus eloquia; sed si eis adquiescere nolumus, nos ut operatio ejus nihil in nobis prosit efficimus.“ Mit dieſen Worten führt A. den Vitalis redend ein — in ſeinem 217. Briefe, den er ums Jahr 427 an dieſen ſchrieb, um ihn von ſeinem Irrthume abzubringen. Denn obſchon A. den Vitalis nicht für einen Pelagianer halten mochte, ſo wollte er doch in demſelben auch nicht ein Ueberbleibſel des Pelagianism wiſſen (Ego enim haereticum quidem Pelagianum te esse non credo; sed ita esse volo, ut nihil illius ad te transeat vel in te relinquatur erroris. Ep. 217. p. 807.).

p. 802). Endlich erinnerte er noch daran, daß der Satz von der zuvorkommenden Gnade zum Inbegriffe des wahren katholiſchen Glaubens gehöre und ſonach von jedem katholiſchen Chriſten bekannt werden müſſe [1]).

Aber auch außerhalb Afrika machte ſich zur ſelben Zeit, da A. den halbpelagianiſirenden Vitalis widerlegte, ein Streben kund, die zwiſchen den Pelagianern und der Kirche verhandelten anthropologiſchen Fragen auf einem Mittelſtandpunkte zwiſchen Beiden zur Löſung zu bringen. Da aber zwiſchen Irrthum und Wahrheit nichts in der

---

1) In dieſem Behufe ſtellt A. zwölf Sätze als unbeſtreitbare Kirchenlehre auf, deren erſter ausſpricht: Alle ans Adam Geborne müſſen durch die Gnade in Chriſtus wiedergeboren werden. Die ferneren Hauptſätze lauten: „Scimus gratiam Dei nec parvulis nec majoribus secundum merita nostra dari — Scimus majoribus ad singulos actus dari — Scimus non omnibus hominibus dari — Scimus eis quibus datur, misericordia Dei gratuita dari — Scimus eis quibus non datur, justo judicio Dei non dari — Scimus eos, qui corde proprio credunt in Dominum, sua id facere voluutate ac libero arbitrio — Scimus pro eis, qui uolunt credere, nos qui jam credimus recta fide agere, cum Deom oramus ut velint — Scimus pro eis, qui ex illis crediderunt, tanquam de beneficiis recte atque veraciter et debere uos Deo agere gratias et solere.“ Alle dieſe Sätze, ſagt A., beziehen ſich auf die zwiſchen ihm und Vitalis ſchwebende Frage: utrum praecedat haec gratia, an subsequatur homiuis voluntatem, hoc est, ut planius id eloquar, utrum ideo nobis detur, quia volumus, an per ipsam Deos etiam hoc efficiat ut velimus? Vitalis konnte nicht läugnen, daß dieſe zum katholiſchen Glauben gehören, und da ſie insgeſammt und einzeln lant die Wahrheit ansſprachen: die Gnade Gottes komme dem Willen des Menſchen zuvor und bereite ihn, ſo ließ er ſeinen Irrthum, in welchem wir die erſten Anklänge des Semipelagianism vernehmen, wahrſcheinlich fahren und es kam nicht dazu, was A. ihm ſchrieb: „aliter tecum agendum est, ut non sic erres, aut si errare persistis, ne mittas alios in errorem.“ Ibid. p. 804. 805. 809.

Mitte liegt als der halbe Irrthum und die halbe Wahrheit, ſo war auch nur dieß das Reſultat jenes Verſuches. Dieſer ging von Maſſilia in Gallien aus — aus der Zelle des Kloſters, deſſen Mönchen er ſich beſonders dadurch nahe gelegt hatte, daß ihnen ihr ſittlicher Eifer durch die von A. vertheidigte Gnadenwahl auf das Höchſte gefährdet erſchien. Dieſe halbwahren und halbfalſchen Vorſtellungen der Maſſilienſer über die ſittliche Verfaſſung des Menſchen und die Gnade Gottes[1] waren aber dieſe: „In Folge der Sünde Adams,

---

1) Ueber dieſelben ward A. durch zwei Laien in Kenntniß geſetzt, Namens Prosper und Hilarius. Jener ein Gallier aus Aquitanien, dieſer ein Afrikaner, gleich ſehr durch Verehrung gegen den großen Kirchenlehrer Afrika's wie durch Eifer für Rechtgläubigkeit verbunden, lebten Beide in oder um Maſſilia und pflegten Umgang mit den Mönchen und andern kirchlichen Perſonen dort und anderwärts. Da mußten ſie denn hören, wie Dieſe die Lehre des Biſchofs von Hippo über die Gnadenwahl als widerſprechend der Lehre der Väter und dem Sinne der Kirche bezeichneten und beſonders entſchieden dawider ſich ausſprachen, nachdem ſie das Buch des A. „von der Zurechtweiſung und Gnade“ (S. 590. Anm. 1) geleſen hatten. Fruchtlos war das Bemühen der beiden Verehrer des A., dieſe Gegner mit der Lehre deſſelben zu verſöhnen. Sie beriefen ſich für ihre Anſicht von dem der Gnade vorausgehenden Glauben ſelbſt auf frühere Schriften des A. und machten wider die Theorie deſſelben von der Vorherbeſtimmung beſonders geltend: ſie mache alles ſittliche Streben überflüſſig; der Menſch aber könne nur dann zur Beſſerung und zum Fortſchreiten im Guten beſtimmt werden, wenn er wiſſe, er könne durch ſeine Befliſſenheit gut ſein und ſeine Freiheit werde durch Gottes Gnade unterſtützt werden, wenn er die göttlichen Gebote befolgen wolle. Endlich meinten ſie, die Prädeſtination ſei jedenfalls etwas Unſicheres, und wozu durch ſo Etwas die Gemüther der minder Einſichtigen beängſtigen! Auch ohne dieß ſei der katholiſche Glaube bisher von ſehr vielen Schriftſtellern mit Erfolg wider die Pelagianer vertheidiget worden. — Dieß Alles meldeten Prosper und Hilarius gegen

welche auf alle Menſchen übergegangen, vermöge Niemand kraft ſeines Willens aus dem Verderben ſich zu befreien. *Das Verlangen nach — und der zuverſichtliche Glaube an die Heilung iſt aber im Menſchen.* Wenn nun den Niedergeworfenen und aus eigner Kraft ſich zu erheben Unvermögenden das Heil verkündet wird, ſo erhalten ſie *aus Verdienſt deſſen, daß ſie die Heilung wollten und an dieſelbe glaubten,* Vermehrung des Glaubens und das volle Heil. Niemand aber iſt ſich ſelbſt genug, ein Heilswerk zu beginnen und zu vollenden (denn den Willen des Kranken, geheilt zu werden, zählen ſie nicht zu dem Werke der Heilung). Auch werde die Gnade dadurch nicht beeinträchtigt, wenn man ſagt: ein ſolcher Wille gehe voraus, der ja bloß den Arzt ſuche, nicht aber ſelbſt Etwas vermöge. *Der Glaube* (Bereitwilligkeit zu glauben) *ſei eine Naturgabe* des Schöpfers, die auch nach der Verderbniß des Menſchen geblieben ſei — wenn auch geſchmälert, und *es ſtehe daher bei jedem Menſchen, ob er glauben wolle oder nicht.* Ob der Menſch glauben werde oder nicht, wiſſe Gott vorher, und dieſes Vorherwiſſen ſei auch der Grund, wann, wo und wem Er das Evangelium predigen laſſe, ſo wie auch Grund der Vorherbeſtimmung und Gnadenwahl; denn *Jene* eben *habe Gott zu beſeligen*

Ende des Jahres 428 dem Biſchofe von Hippo (ſiehe ihre Briefe unter denen Auguſtin's 225 u. 226. p. 820—829) mit der dringenden Bitte, ihnen mit ſeiner erleuchteten Weisheit zu Hilfe zu kommen, auf daß ſie im Stande ſeien, dieſen Irrthümern mit Erfolg entgegen zu treten. Dieß thue um ſo mehr Noth, weil die Vertreter jener Meinungen Leute von muſterhaftem Wandel und Einige derſelben unlängſt zur biſchöflichen Würde gelangt ſeien, denen daher Viele beiſtimmen und nicht leicht Jemand widerſpreche.

beſchloſſen, von denen Er vorausſah, daß ſie glauben würden. Was die Unmündigen aber betreffe (bei denen vom Glauben keine Rede ſein könne und deren Viele ohne Taufe ſterben), ſo hänge das ewige Schickſal derſelben eben auch von dem Vorherwiſſen Gottes ab: Andere nemlich gehen zu Grunde, Andere werden ſelig, je nachdem Gott vorhergewußt, wie ſie bei reiferem Alter, wenn ſie am Leben geblieben wären, ſich würden betragen haben. Das ewige Schickſal der Erwachſenen aber hänge nicht von der Vorherbeſtimmung ab, ſondern von dem Willen des Menſchen, auf den es ankomme, ob er die Gabe der Beharrlichkeit ergreifen wolle oder nicht; auch werde ein ſolches Beharren Niemanden gegeben, daß er nicht mehr zu ſündigen vermöchte. Unſrer Aller Natur unterſcheide ſich nur dadurch von jener Adams, daß dieſer bei geſunder Willensverfaſſung in ſeinem Wollen von der Gnade unterſtützt wurde, ohne welche er nicht beharren konnte, während die Gnade uns bei verlornen und verderbten Kräften, wenn wir nur glauben, nicht nur vom Falle aufrichtet, ſondern auch im Vorwärtsſchreiten unterſtüzet. Was immer den Prädeſtinirten verliehen wird, das kann durch den eigenen Willen ſowohl verloren gehen, als erhalten werden. Deßhalb ſei auch die Zahl der Prädeſtinirten keineswegs abgeſchloſſen; denn Gott wolle zwar, daß alle Menſchen ohne Ausnahme, nicht allein die Vorherbeſtimmten, ſelig werden und Allen habe er das ewige Leben bereitet, aber das Ergreifen deſſelben komme auf den freien Willen an, und es werde nur von Jenen ergriffen, welche von freien Stücken an Gott geglaubt und den Beiſtand der Gnade aus Verdienſt dieſer gläubigen Geſinnung er-

halten haben. — Es ſeien alſo bei Denen, welche den Gebrauch des freien Willens haben, zwei Factoren, welche das Heil des Menſchen wirken: Gottes Gnade nemlich und des Menſchen Willfährigkeit (obedientia); der erſte dieſer Factoren ſei aber die Willfährigkeit, ſo daß der Anfang des Heils von dem ausgehen muß, der da geheilt wird, nicht von dem Heilenden, und der Wille des Menſchen ſich den Beiſtand der göttlichen Gnade verſchafft, nicht aber die Gnade den menſchlichen Willen ſich unterwirft.“

Dieſen neuen wider die Gnade laufenden Irrthümern der Maſſilienſer begegnete Auguſtinus [1]), indem er nachwies: auch der Anfang des Glaubens, wodurch wir Chriſten ſind, ſei ein Gnadengeſchenk Gottes; denn es ſei wohl zu unterſcheiden zwiſchen dem „Glauben-können“ und dem „in der That Glauben.“ Das Vermögen zu glauben ſei von Natur im Menſchen und darum allen Menſchen gemein; aber der wirkliche Glaube ſei ein Gnadengeſchenk Gottes und durch daſſelbe der Gläubige vom Ungläubigen verſchieden. Der Glaube, der beginnende ſowohl als der vollendete, iſt ein Geſchenk Gottes, welches er frei und kraft unerforſchlichen Rathſchluſſes ertheilt oder nicht. So wie der Glaube, ſo iſt auch die Beharrlichkeit eine Gnade Gottes, und zwar jenes Geſchenk, kraft deſſen man bis ans Ende in Chriſtus

1) In zweien an Prosper und Hilarius gerichteten Büchern, deren erſtes er „ de praedestinatione Sanctorum,“ das zweite „de dono perseverantiae“ betitelte. Da dieſe Bücher ihres Umfangs wegen in der Sammlung der Briefe des A. keine Stelle gefunden, ſo gehört die ausführliche Darlegung ihres Inhalts nicht hieher. Sie findet ſich aber in meiner Kirchengeſchichte II. Bd. 2. Abth., welche nächſtens erſcheinen wird.

beharret. Schon im Begriffe dieſer Gnade liegt es, daß Der, welchem ſie verliehen wird, bis ans Ende beharret. Laut den Gebeten der Kirche ſchenket Gott wirklich ſolch Beharren. Daß Er dieß thun werde, hat Gott vorausgewußt, und darin beſteht *die Prädeſtination der Heiligen*. Dieſe iſt alſo nichts Anderes, als *das Vorherwiſſen und Vorbereiten der Gnaden Gottes, wodurch unfehlbar diejenigen errettet werden, welche errettet werden.*

So vertheidigte A., dieſes ausgezeichnete Gefäß der Gnade, die unbedingt freie, zuvorkommende und das Heil des Menſchen bis ans Ende wirkende Gnade Gottes wider die Halbheiten der Maſſilienſer, um bald darauf — während der vierzehn monatlichen Belagerung von Hipporegius durch die Vandalen — nachdem er 40 Jahre dem Herrn gedient, in ſeinem 76. Lebensjahre am 28. Auguſt 430 in die ewige Wohnung einzugehen, die ihm Gott von Ewigkeit her bereitet hatte.

Dr. Ginzel.

2.

Zur Geſchichte des hebräiſchen Bibeltextes.

Welches Schickſal der hebräiſche Urtext der altteſtamentlichen Schriften ſeit der Periode der Maſorethen gehabt habe, läßt ſich ohne große Schwierigkeit ſagen, dagegen über ſeiner früheren Geſchichte liegt, wie bekannt, ein ziemlich großes Dunkel. Es muß uns daher jede Andeutung, welche daſſelbe einiger Maaßen aufzuhellen geeignet iſt, erwünſcht ſein und unſere volle Beachtung in Anſpruch nehmen. Solche Andeutungen finden ſich ſchon im Talmud, theilweiſe ſogar im älteren Theile deſſelben, in der Miſchna, und ſodann auch in andern rabbiniſchen Schriften von ungefähr gleichem Alter, wie die Rabboth, Mechilta, Siphri u. a. Die erheblichſten davon ſind die unter dem Namen Ittur Sophrim und Tikkun Sophrim bekannten Leſearten und die ſogenannten **Puncta extraordinaria**. Sie werden zwar in den größern und kleinern Handbüchern der altteſtamentlichen Einleitung regelmäßig erwähnt und beſprochen, aber ſtets auf eine ſo allgemeine, ſchwankende und ungenügende Weiſe, daß eine eingänglichere ſpecielle Würdigung derſelben wohl nicht als überflüſſig oder unzeitig erſcheinen dürfte. Da es ſich um Dinge handelt, die im Gebiete des alten Rabbinismus

erwachſen ſind, ſo werden wir hauptſächlich die Ausſagen der alten Rabbinen darüber zu vernehmen haben, ohne jedoch dabei die alten Ueberſetzungen und die Meinungen und Urtheile ſpäterer chriſtlicher und jüdiſcher Gelehrten unbeachtet zu laſſen. Was zunächſt das

a) עִטּוּר סוֹפְרִים (Ablatio Scribarum)

betrifft, ſo werden unter dieſem Ausdrucke ſchon im Talmud (Nedarim, fol. 37. col. 2) fünf Stellen angeführt als ſolche, wo durch die סופרים (Schriftgelehrten) je ein copulatives Vav aus dem Texte entfernt worden ſei. Die talmudiſche Stelle lautet: עטור סופרים אחר תעבורו אחר הלך אחר תאסף קדמו שרים אחר נוגני צדקת כהררי אל (Ein Jttur Sophrim findet Statt in den Worten: אַחַר תַּעֲבֹרוּ Geneſ. 18, 5. אַחַר תֵּלֵךְ Geneſ. 24, 55 u. ſ. w.). Ein Grund der Entfernung des Vav wird im Talmud nicht angegeben. Die Stellen aber, wo ſie in Anwendung kam, ſind:

Geneſ. 18, 5. סַעֲדוּ לִבְּכֶם אַחַר תַּעֲבֹרוּ
Geneſ. 24, 55. תֵּשֵׁב וגו אַחַר תֵּלֵךְ
Num. 31, 2. נְקֹם וגו אַחַר תֵּאָסֵף אֶל־עַמֶּיךָ
Pſalm 68, 26. קִדְּמוּ שָׁרִים אַחַר נֹגְנִים
Pſalm 36, 7. צִדְקָתְךָ כְּהַרְרֵי־אֵל מִשְׁפָּטֶיךָ תְּהוֹם רַבָּה

An den erſten vier Stellen iſt je vor dem Worte אַחַר ein Vav weggelaſſen worden, an der fünften vor dem Worte מִשְׁפָּטֶיךָ. Der Ausdruck אַחַר תֵּאָסֵף an dritter Stelle kommt auch vor Num. 12, 14, weßhalb auch dieſe Stelle mitunter als עִטּוּר סופרים bezeichnet wird. Daß jedoch dieſes mit Unrecht geſchehe und nach Maaßgabe der wichtigſten kritiſchen Documente das אחר hier

ein ו vor ſich haben müſſe, hat Norzi im Minchat Schai gezeigt. Ueber den Grund des **Ittur** ſcheinen die Rabbinen ſelbſt nicht im Reinen zu ſein. Einige ſagen, אחר ſelbſt vertrete die Stelle des copulativen Vav und ſei für dieſes bloß gewählt לחפארה לשון (zur Zierde der Sprache); Andere meinen, das Vav fehle, weil אחר für אחר כך gebraucht ſei, oder rechtfertigen deſſen Weglaſſung aus der Wortſtellung und dem Sinne der betreffenden Stellen, wie aus Minchat-Schai und den Erklärungen der Rabbinen Jarchi, Aſcher und Niſſim zur angeführten Talmudſtelle erhellt. Man ſieht, die Rabbinen wiſſen den Grund der Sache ſelbſt nicht mehr, ſondern forſchen nur nach demſelben und begnügen ſich dann mit einem beliebig erſonnenen.

Da die Beſeitigung des Vav in die vortalmudiſche Zeit fällt, und irgend eine doctrinelle Abſicht bei derſelben ſich nicht abſehen läßt, ſo iſt ſie wahrſcheinlich erfolgt auf Grund der Vergleichung von Bibelhandſchriften, die man ſchon vor den Talmudiſten zur Berichtigung des Bibeltertes in Anwendung brachte[1]). Das **Ittur** an ſich iſt nicht von großer Wichtigkeit, denn der Sinn bleibt in all den angeführten Stellen ganz derſelbe, ob man das fragliche Vav weglaſſe oder dem Terte beifüge. Einige Wichtigkeit hat es nur inſofern, als es zum Beweiſe dient, daß ſchon zur Zeit der Talmudiſten und noch früher für Reinerhaltung des hebräiſchen Bibeltertes und Beſeitigung etwaiger auch noch ſo unbedeutender Fehler, die in denſelben gekommen waren, Sorge getragen wurde. Wichtiger als das Ittur iſt das ſogenannte

1) Vgl. Herbſt, Einleitung in's A. T. I. 114.

b) תִּקּוּן סוֹפְרִים (Correctio scribarum).

Es beſteht in gewiſſen Aenderungen, welche die Schriftgelehrten an einigen Stellen des hebräiſchen Textes vorgenommen haben ſollen. Im **Bereschit rabba** des Moſes Haddarſchan (nicht zu verwechſeln mit dem gewöhnlich ſogenannten **Bereschit rabba**) werden zwölf ſolcher Stellen namhaft gemacht. Raimund Martini aber, der bereits die betreffende Stelle aus **Bereschit rabba** mittheilt, verſichert unter Hinweiſung auf Raſchi, daß es fünfzehn ſolcher Stellen gebe [1]). Dieß ſcheint jedoch nur auf dem Verſehen zu beruhen, daß Raimund die von Raſchi durch Buchſtaben ausgedrückte Zahl י״ח für י״ה anſah, oder in ſeinem Exemplar vielleicht letzteres wirklich las. Die gedruckte Maſora in der Bomberg'ſchen und Buxtorf'ſchen Bibel giebt die Zahl der Tikkune Sophrim immer auf achtzehn an, wo ſie aber dieſelben aufzählt (Num. 1, 1), nennt ſie nur ſechzehn. Das Buch Mechilta dagegen zählt nur fünfzehn auf und darunter bloß eilf von jenen der Maſora, denen es dann noch vier weitere beifügt.

Die von Moſes Haddarſchan im Bereſchit rabba angeführten Tikkune Sophrim ſind:

1) Geneſ. 18, 22. וְאַבְרָהָם עוֹדֶנּוּ עֹמֵד לִפְנֵי יְהוָֹה für das (nach rabbiniſcher Angabe) frühere וַיהוָֹה עוֹדֶנּוּ עֹמֵד לִפְנֵי אַבְרָהָם.

2) Num. 11, 15. וְאַל־אֶרְאֶה בְּרָעָתִי für das frühere — — בְּרָעָתָם.

3) 2 Sam. 16, 12. אוּלַי יִרְאֶה יְהוָֹה בְּעֵינִי für das frühere — — בְּעֵינוֹ.

1) **Pugio Fidei. Part. III. Dist. 3. c. 4. §. 11. cf. Observat. de Voisin etc. ed. Paris p. 243 sq.**

4) 2 Sam. 20, 1. אִישׁ לְאֹהָלָיו יִשְׂרָאֵל für das frühere אִישׁ לֵאלֹהָיו י״ש

5) Jerem. 2, 11. וְעַמִּי הֵמִיר כְּבוֹדוֹ für das frühere הֵמִיר כְּבוֹדִי —

6) Ezech. 8, 17. וְהִנָּם שֹׁלְחִים אֶת־הַזְּמוֹרָה אֶל־אַפָּם für das frühere אֶל־אַפִּי — —.

7) Hoſ. 4, 7. כְּבוֹדָם בְּקָלוֹן אָמִיר für das frühere כְּבוֹדִי ו״ג.

8) Habak. 1, 12. לֹא נָמוּת für das frühere לֹא תָמוּת.

9) Job 7, 20. וָאֶהְיֶה עָלַי לְמַשָּׂא für das frühere וָאֶהְיֶה עָלֶיךָ ו״ג.

10) Job 32, 3. וַיַּרְשִׁיעוּ אֶת־אִיּוֹב für das frühere וַיַּרְשִׁיעוּ אֶת־הָאֱלֹהִים.

11) Pſalm 22, 17. כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי für das frühere כָּארוּ oder כָּרוּ ו״ג.

12) Klagl. 3, 20. וְתָשׁוּחַ עָלַי נַפְשִׁי für das frühere וְהָשׁוּחַ עָלָיו ו״ג oder וְתָשׁוּחַ עָלֶיךָ ו״ג.

Dieſe nämlichen Tikkunim, mit Ausnahme jedoch von Nr. 11, zählt auch die Maſora auf und fügt noch hinzu:

13) Num. 12, 13. בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ für das frühere אִמֵּנוּ — und בְּשָׂרֵנוּ.

14) 1 Sam. 3, 13. כִּי מְקַלְלִים לָהֶם בָּנָיו וְלֹא כִהָה בָּם für das frühere כִּי מְקַלְלִים לִי ו״ג.

15) Zach. 2, 12. כִּי הַנֹּגֵעַ בָּכֶם נֹגֵעַ בְּבָבַת עֵינוֹ für das frühere נֹגֵעַ בְּבָבַת עֵינִי — —.

16) Mal. 1, 13. וְהִפַּחְתֶּם אוֹתוֹ für das frühere וְהִפַּחְתֶּם אוֹתִי.

17) Pſ. 106, 20. וַיָּמִירוּ אֶת־כְּבוֹדָם für das frühere אֶת־כְּבוֹדִי —.

Demnach würde die Maſora nur 16 Tikkunim nennen; Sal. Norzi verſichert jedoch zu Zach. 2, 12, daß in correcten Handſchriften der Maſora noch zwei weitere Stellen genannt werden, nämlich

18) 1 Kön. 12, 16. לְאֹהָלֶיךָ יִשְׂרָאֵל für לֵאלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל

19) 2 Chron. 10, 16. אִישׁ לְאֹהָלֶיךָ יִשְׂרָאֵל für אִישׁ לֵאלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל

Das Buch Mechilta zählt im Anfang der ſechsten Paraſche zu Exod. 15. nur fünfzehn Tikkunim auf, darunter von den voranſtehenden bloß Nr. 2. 4 – 6. 8. 9. 13—17, und fügt dann noch vier neue hinzu, nämlich

20) Exod. 15, 7. קָמֶיךָ

21) Pſ. 74, 23. צֹרְרֶיךָ — קָמֶיךָ

22) Pſ. 83, 3. אֹיְבֶיךָ — וּמְשַׂנְאֶיךָ

23) Pſ. 139, 21. מְשַׂנְאֶיךָ — תְקוֹמְמֶיךָ [1])

Capellus nennt auch Richt. 5, 23 als eine von der Mechilta unter die Tikkune Sophrim gerechnete Stelle [2]), allein dieſe iſt nicht als eine ſolche bezeichnet, ſondern nur zur Begründung der vorhergehenden Behauptung angeführt. Wie aber der durch die Sophrim angeblich geänderte oder verbeſſerte Text an den leztern vier Stellen gelautet habe, ſagt die Mechilta nicht, ſondern deutet es bloß an durch die Bemerkung zu Exod. 15, 7: מגיד שכל מי שקם כנגד ישראל כאלו קם כנגד הקדוש ברוך הוא (Er zeigt an, daß jeder, der gegen Israel ſich erhebt, demjenigen gleicht, der gegen Gott ſelbſt ſich erhebt) und zu Zach. 2, 12. מי שעוזר את ישראל כאלו עוזר להקדוש ברוך הוא (Wer Israel beiſteht, gleicht demjenigen, der Gott ſelbſt beiſteht). Dem-

1) Cf. Ugolini thesaur. antiq. vol. XIV. p. CCXLIII.

2) Critica sacra. I. 454.

nach wäre bei all den angeführten Worten das auf Gott bezügliche Suff. ךָ an die Stelle des auf Israel bezüglichen ינו geſetzt worden.

Die nächſte Frage iſt nun, was es mit dieſen Tikkunim für eine Bewandtniß habe, ob ſie wirklich, wie ihr Name beſagt, Verbeſſerungen des im Laufe der Zeit fehlerhaft gewordenen Bibeltextes ſeien, oder ob man ſie nur als willkührliche Aenderungen und Verfälſchungen nach Maaßgabe verkehrter Vorſtellungen und Auslegungen von Seite der Rabbinen zu betrachten habe. Für's Letztere entſcheiden ſich faſt einſtimmig Diejenigen, die zuerſt unter den Chriſten auf ſolche Stellen aufmerkſam gemacht haben. Raimund Martini behauptet mit Rückſicht auf dieſelben von den Juden: — **de Sacra Scriptura, suis testantibus Scripturis, multa reperiuntur nobis fecisse furta valde sacrilega, et valde criminosa contra praeceptum Dei per Moysen atque per Salomonem,** und ſchließt ſeine Aufzählung der Tikkunim mit den Worten: **Per ista quidem satis patet, Judaeos esse falsigraphos, fures atque mendaces** [1]). Und Andere, wie Prochetus und Galatinus, ſtimmen ihm bei [2]). Die Rabbinen haben aber dieſes ihnen nachtheilige Urtheil ſelbſt veranlaßt, indem ſie nicht ſelten von den Tikkunim wie von wirklichen Aenderungen des urſprünglichen Textes zu Gunſten gewiſſer Vorurtheile redeten. Selbſt Norzi bemerkt dießfalls im Minchat Schai zu Zach. 2, 12, daß alte rabbiniſche Auctoritäten die Tikkunim für wirkliche

1) Pugio fidei. P. II. c. 3. §. 9.

2) Prochetus, Victoria adversus impios Judaeos L. I. c. 2. 15. — Galatinus, de arcanis catholicae veritatis etc. L. I. c. 8.

Aenderungen des urſprünglichen Textes durch die Männer der großen Synagoge erklären [1]), hält ſich aber ſeinerſeits an den Ausſpruch des Rabbi Joſua Hallevi, daß die Sophrim dem urſprünglichen Texte nichts beigefügt oder entzogen, ſondern nur auf die Euphemismen deſſelben haben aufmerkſam machen wollen [2]). Bemerkenswerth iſt,

---

1) יש מי שכהב שאנשי כנסת הגדולה תקנו ושינו הדביר ממה שהיה כתוב בתחלה (Einige ſchreiben, daß die Männer der großen Synagoge den Wortlaut der Schrift verbeſſert und anders gemacht haben, als anfänglich geſchrieben war).

2) והא דאמרינן בכמה מקומות הקון סופרים הוא זה · אין הכוונה חלילה שהוסיפו או שהוהירו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת אלא ענין תקון סופרים הוא שהם דקדקו ומצאו לפי ענין כל אחד ואחד מן הכתובים ההם שעיקר הכוונה לא היתה כמי שנראה ממה שנכתב בספר אלא צד כוונה אחרת ולא היה לו לכתוב כן אלא כמו ואברהם עודני עומד וי׳ עודנו עומד היה לו לומר אלא שכינה הכתוב ולא קראום תיקון סופרים אלא שהם דקדקו ופירשו שהם כינויים · לשון הרשב״א ז״ל · d. h. Jenes aber, daß wir an vielen Stellen ſagen: „dieſes iſt eine Verbeſſerung der Schriftgelehrten (Sophrim)“, hat nicht den Sinn, daß ſie zu dem, was in der Thorah geſchrieben, auch nur einen einzigen Buchſtaben hinzugefügt haben; ſondern die Bedeutung des Ausdrucks „Verbeſſerung der Schriftgelehrten“ iſt, daß ſie die Bedeutung all jener Schriftſtellen ſorgfältig prüften und fanden, daß der wahre Sinn nicht der ſei, welcher ſich aus dem, was in dem Buche geſchrieben, zu ergeben ſcheine, ſondern ein anderer, daß aber doch nicht auf dieſe, ſondern auf jene Weiſe zu ſchreiben geweſen ſei; wie: „Und Abraham ſtund noch (vor Jehova)“, wo hätte geſagt werden ſollen: „Und Jehova ſtund noch ꝛc.“ (Geneſ. 18, 22), aber die Schrift gebraucht einen Euphemismus; und man nennt die Stellen nur deßwegen „Verbeſſerung der Schriftgelehrten“, weil ſie dieſelben unterſucht und erklärt haben, daß es Euphemismen ſeien. So erklärt Rabbi Salomo der Sohn Abrahams geſegneten Andenkens. S. ספר הליכות עולם **Liber dictus Itinera aeterna. Tract. II. c. 1. §. 114.**

wie ſchon Bellarmin über unſern Gegenſtand urtheilt. Br. Walton zählt ihn nicht mit Recht unter Diejenigen, welche das תקון סופרים für ein merum figmentum erklären [1]), denn er ſagt: Addo deinde, si Thikkun Sopherim non est fabula, non esse corruptionem, sed veram emendationem, non factam a quibuscunque Scribis, sed ab Esdra et aliis sanctis Prophetis, qui post reditum a captivitate libros sacros reparaverunt, qui, ut Judaei perhibent, Concilium celebraverunt, quod ipsi vocant magnam synagogam, quia magni viri interfuerunt, et in eo libros sacros, qui tempore captivitatis dispersi et depravati fuerant, suae integritati restituerunt. Certe in editione nostra vulgata ista loca ita habentur, ut Scribae dicuntur correxisse; et B. Hieronymus in commentariis suis in Prophetas eodem modo ista loca se legisse significat [2]). Bellarmin deutet hier, abgeſehen von Esra und der großen Synagoge, ſchon den rechten Weg an zur Beurtheilung des תקון סופרים, indem er an die alten Ueberſetzungen erinnert. Denn dieſe in Verbindung mit den rabbiniſchen Ausſagen über die Tikkunim zeigen ziemlich befriedigend, was es mit denſelben je im einzelnen Falle für eine Bewandtniß habe. Aus den Ueberſetzungen erhellt zunächſt, daß die Tikkunim nicht etwa jünger ſind als Joſephus Flavius, wie Raimund Martini behauptet [3]), ſofern nicht nur die lateiniſche Vulgata, der Syrer und Araber, ſondern auch der ſamaritaniſche Penta-

1) Biblicus Apparatus. Tigur. 1673. p. 281.
2) De verbo Dei. Lib. II. c. 2. §. 17.
3) Pugio Fidei. P. II. c. 3. §. 9.

teuch und die alexandriniſche Ueberſetzung gewöhnlich das Tikkun wiedergeben. Zugleich erhellt aber auch aus jenen Ueberſetzungen in Verbindung mit den Ausſagen der Rabbinen, daß nicht über alle Tikkunim einerlei Urtheil gefällt, und man ſie eben ſo wenig für lauter Verſchlechterungen als für lauter Verbeſſerungen des urſprünglichen Textes anſehen darf, wie eine nähere Beſichtigung der einzelnen Fälle ſogleich zeigen wird.

Ueber Geneſ. 18, 22 heißt es im **Bereschit rabba fol. 44. c. 1:** תקון סופרים הוא זה שהשכינה היתה ממתנה לאברהם (dieß iſt ein Tikkun Sophrim, weil die Schechina auf Abraham wartete), und mit Beziehung hierauf im **Vajicra rabba fol. 155. c. 2:** אני ה' אני הוא שקיימתי מצות עמידה זקן תחלה (ich Jehova, ich bin es, der aufſtellte das Gebot des Stehens vor einem Greiſe im Anfange). Hier ſcheint alſo die Meinung, daß Jehova zu Ehren des Alters vor Abraham hätte ſtehen ſollen, die Vertauſchung des אַבְרָהָם mit יְהֹוָה veranlaßt zu haben, und die jetzige als Tikkun bezeichnete Leſeart iſt wirklich nur die Beſeitigung eines Fehlers und Wiederherſtellung des urſprünglichen Textes. Dieß erhellt auch daraus, daß der ſamaritaniſche Pentateuch und ſämmtliche alte Ueberſetzungen dem Tikkun folgen,

Ueber Num. 11, 15 heißt es in der Mechilta (l. c.) und im Siphri [1]) bloß כינה הכתוב, שכינה הכתוב (die Schrift redet uneigentlich), Jarchi aber bemerkt: ברעתם היה לו לכתוב אלא שכינה הכתוב וזה אחד מתקיני סופרים לכינוי ולתקן לשון (er hätte ברעתם ſchreiben ſollen, allein

---

1) **Cf. Ugolini Thesaur. Antiqq. vol. XV. p. CLXXVIII.**

die Schrift gebraucht ein anderes Pronomen und es iſt dieß eines von den Tikkune Sophrim wegen des andern Pronomens und der Verbeſſerung der Rede). Aben-Esra dagegen erklärt ברעתי durch ברעה שאני בה und fügt bei: ואין צורך תקון סופרים (es iſt nicht nöthig ein Tikkun Sophrim); er kann daher, da er gerade die als Tikkun bezeichnete Leſeart bloß umſchreibt, nur ſagen wollen, die Leſeart ברעתם ſei nie zur Geltung gekommen und ברעתי ſei die urſprüngliche und richtige Leſeart. Und dafür ſprechen auch wiederum neben dem ſamaritaniſchen Pentateuch ſämmtliche alte Ueberſetzungen, indem ſie ברעתי wiedergeben.

Bei 2 Sam. 16, 12 handelt es ſich im Tikkun nicht darum, ob das Ktib בְּעֹוֹנִי oder das Kri בְּעֵינִי den Vorzug verdiene, letzteres iſt als richtig angenommen, ſondern nur darum, ob das Suff. der erſten (ִי) oder der dritten Perſon (ו) ſtehen müſſe. Der Midraſch Jelamdenu erklärt erſteres für ein Tikkun Sophrim und ſagt: והיה לו לומר בעינו אלא שכינה הכתוב (Es ſollte heißen בְּעֵינוֹ, allein die Schrift gebraucht ein anderes Pronomen) [1]. Auch hier haben wieder alle alte Ueberſetzungen die jetzige als Tikkun bezeichnete Leſeart wiedergegeben, ſo daß eben ſie als die urſprüngliche und richtige und ſomit das Tikkun wirklich als Beſeitigung eines eingeſchlichenen Fehlers erſcheint.

In Bezug auf 2 Sam. 20, 1 und zugleich 1 Kön. 12, 16 und 2 Chron. 10, 16 bemerkt Norzi, die drei Stellen gehören unter die 18 Tikkune Sophrim und ſagt: וה״לל לאלהיו לאלהיך אלא שכינה הכתוב (Es ſollte heißen

1) Cf. Norzi, Minchat-Schai ad h. l.

לֵאלֹהָיו und לֵאלֹהֶיךָ, allein die Schrift giebt der Sache einen andern Namen) und fügt dann hinzu: ר׳ שמעון בן יוחאי אומר בשלשה דברים מאסו ישראל בימי רחבעם במלכות בית דוד ובמלכות שמים ובבית המקדש הה״ד אין לנו חלק בדוד זו מלכות שמים ולא נחלה בבן ישי זו מלכות בית דוד איש לאהליו ישראל ולא לב״ה אל תקרי לאהליו אלא לאלהיו (Rabbi Simeon, der Sohn Jochai's, ſagt: drei Dinge haben die Iſraeliten verſchmäht in den Tagen Rehabeam's, das Königthum des Hauſes Davids und das Königthum des Himmels und das Haus des Heiligthums, denn es heißt: „kein Theil iſt uns mit David", das iſt das Königthum des Himmels, „und kein Erbe mit dem Sohne Iſai's", das iſt das Königthum des Hauſes Davids, „Jeder nach ſeinem Zelte Israel", aber nicht „nach dem Hauſe des Heiligthums", lies nicht לְאֹהָלָיו, ſondern לֵאלֹהָיו [jeder zu ſeinem Gotte, ſc. abfallend vom wahren Gott und verſchmähend ſein Heiligthum]). Hier iſt es wohl ziemlich deutlich, daß nur rabbiniſche Deutelei daran war, ein neues Wort in den Text zu bringen, aber die als Tikkun bezeichnete Leſeart nicht verdrängen konnte. Dieſe erſcheint ſomit als urſprünglich und richtig, wie auch wiederum daraus erhellt, daß ſämmtliche alte Ueberſetzungen an den citirten Stellen einſtimmig nicht לאלהיו und לאלהיך, ſondern לאהליו und לאהליך ausdrücken.

Ueber Jer. 2, 11 bemerkt Norzi unter Verweiſung auf den Jelambenu, die Mechilta und Maſora: והו א׳ מן י״ח תיקון סופרים במקרא והיה לו לומר כבודי אלא שכינה הכתוב (dieß iſt Eines von den 18 Tikkune Sophrim in der Schrift, und es ſollte heißen כבודי, aber die Schrift gebraucht ein anderes Pronomen). **Grotius** ſagt: **Olim**

fuit כבודי (meam majestatem): sed quia illa vox posterioribus temporibus mirabilem quandam Dei praesentiam significare coeperat, ideo mutarunt hoc Scribae, ut et Ps. 106, 20 [1]**).** Allein die Sache verhält ſich ohne Zweifel umgekehrt. Eben weil כבוד im ſpätern rabbiniſchen Sprachgebrauche vorzugsweiſe Bezeichnung der göttlichen Majeſtät wurde, mag der eine und andere Sopher in ſolchem Gebrauche des Wortes in Bezug auf Israel eine Herabſetzung Gottes erblickt und daher in der Meinung, der Prophet habe ohne Zweifel כְּבוֹדִי geſchrieben, dieſes an die Stelle von כְּבוֹדוֹ geſetzt haben. Das Tikkun beſeitigte dann dieſe zwar wohlgemeinte aber unbefugte Aenderung und war ſomit wirkliche Wiederherſtellung oder Feſthaltung des urſprünglichen Textes. Zur Beſtätigung dient wieder, daß auch die alten Ueberſetzungen כְּבוֹדוֹ wiedergeben, und nur beim Chaldäer es nicht ganz klar iſt, ob er כְּבוֹדִי oder כְּבֵידוֹ geleſen habe.

Im Weſentlichen daſſelbe wie über die vorige Stelle, unter Hinweiſung auf die gleichen Auctoritäten, bemerkt Norzi über Ezech. 8, 17. Statt אַפָּם heißt es, ſollte אַפִּי ſtehen, und wird noch das gewöhnliche שכינה הכתוב beigefügt. Nach Jarchi hätte der obſcöne Sinn, in welchem die Rabbinen das זְמוֹרָה nahmen, das Tikkun veranlaßt, er ſagt: זמירה זו שהם מזמרים ברוח היוצא מפי טבעת **(semorah significat, quod psallunt spiritu, qui egreditur ex podice)**, dabei hätte man das אֶל־אַפִּי in der eigenen Rede Gottes anſtößig gefunden und dafür אֶל־אַפָּם geſetzt. Während jedoch eine ſolche Auslegungsweiſe als

1) Hug. Grotii annotationes in vet. Test. ed. Vogel. Halae, 1775. Tom. II. p. 144.

Grundlage für kritiſche Entſcheidungen nicht viele Beachtung verdienen kann, laſſen die alten Ueberſetzungen, ſoweit ſie ungenau ſind, wie die Sept., der Syrer und Araber, wenigſtens kein אַפִּי durchblicken, ſoweit ſie aber genau ſind, wie der Chaldäer und die Vulg., überſetzen ſie einfach אַפָּם, ſo daß alſo dieſes wieder als das Urſprüngliche und ſomit das Tikkun, dem אַפִּי gegenüber, als wirkliche Verbeſſerung erſcheint.

Bei Hoſ. 4, 7 verhält es ſich mit כְּבוֹדָם im Weſentlichen ebenſo, wie mit כְּבוֹדוֹ bei Jer. 2, 11, und כְּבוֹדִי iſt dort wie hier nur als eine der göttlichen Majeſtät zwar Rechnung tragen wollende, aber unbefugte Aenderung zu betrachten, die ſich in den Text einzudrängen ſuchte, aber durch die Sophrim beſeitigt wurde. Die völlige Uebereinſtimmung ſämmtlicher alter Ueberſetzungen in Wiedergabe des כְּבוֹדָם zeigt hinlänglich, daß eben dieſes urſprünglich und ſomit das Tikkun wirkliche Verbeſſerung ſei.

Bei Habak. 1, 12 erklärt Jarchi ſowohl das Tikkun לֹא נָמוּת, als die nach Ausweis der Mechilta, des Jelamdenu und Siphri und der Maſora [1]) durch es verdrängte Leſeart לֹא תָמוּת, ohne ſich für's eine oder andere beſtimmt zu entſcheiden. Daß aber auch hier das Tikkun Recht habe und die urſprüngliche Leſeart biete, erhellt wiederum daraus, daß das angeblich ältere לֹא תָמוּת von keiner der alten Ueberſetzungen ausgedrückt wird. Der Chaldäer und Syrer umſchreiben in einer Weiſe, daß nicht klar iſt, wie ihr hebräiſcher Text gelautet habe, nur ein לֹא תָמוּת iſt bei ihnen nicht überſetzt; dagegen die Sept., die Vulgata und der Araber überſetzen לֹא נָמוּת.

1) Cf. Norzi, Minchat-Schai ad h. l.

Zu Job 7, 20 bemerkt Norzi in gewöhnlicher Weiſe, der Vers enthalte eines von den 18 Tikkune Sophrim, ſtatt עָלַי ſollte עָלֶיךָ ſtehen, und beruft ſich dafür auf Aben-Esra, Ralbag, Jelamdenu, Mechilta und Maſora. Ralbag erklärt zuerſt das עָלֶיךָ ziemlich gezwungen, dann die Verbeſſerung der Schriftgelehrten, שתקנו וכתבו ואהיה עלי למשא (welche verbeſſerten und ſchrieben: ואהיה עלי וג׳), und betrachtet das עָלַי als eine ſpätere Aenderung des urſprünglichen עָלֶיךָ. Allein abgeſehen davon, daß עָלֶיךָ unpaſſend iſt, ſprechen auch die kritiſchen Zeugniſſe dagegen, denn ſämmtliche alte Ueberſetzungen mit Ausnahme bloß der Septuag. drücken עָלַי aus. Mithin iſt auch hier wieder das Tikkun als die urſprüngliche und richtige Leſeart anzuſehen.

Zu Job 32, 3 macht Norzi, unter Verweiſung auf die ſchon öfters genannten Auctoritäten, wieder die gewöhnliche Bemerkung: זה א׳ מן י״ח מקראות שאמרו תקון סופרים הוא זה את האלהים היה לו לומר אלא שכינה הכתוב. Allein hier haben alle alte Ueberſetzer einſtimmig את איוב geleſen, zum Beweiſe, daß eben dieſes die urſprüngliche und richtige Leſeart ſei, und die Sophrim dieſes mit Recht an die Stelle von אֶת־הָאֱלֹהִים geſetzt haben, wo daſſelbe etwa im Texte ſich fand.

Anders dagegen verhält es ſich mit Pſ. 22, 17. Mit Ausnahme des Chaldäers, welcher כְּאַרְיָא mit כָּאֲרִי (wie ein Löwe) überſetzt, drücken alle alte Ueberſetzer כָּרוּ oder כָּארוּ (daſſelbe Wort nur mit eingeſchobenem Aleph) aus. Und es iſt beachtenswerth, daß die rabbiniſchen Commentatoren des Mittelalters, wie Jarchi, Aben-Esra, nicht einmal die in den Handſchriften vorliegende Abweichung

der Leſearten erwähnen, geſchweige denn das כארי als Tikkun bezeichnen, während doch die Maſora, die freilich von abweichenden Leſearten auch nichts wiſſen will, wenigſtens zu כארי noch die Bemerkung macht: ב׳ קמצין בתרי ליש׳ (das Wort kommt zweimal vor mit Kamez unter Kaph, aber in zwei verſchiedenen Bedeutungen), womit geſagt iſt, daß das Wort in der Pſalmſtelle nicht, wie Jeſ. 38, 13, die Bedeutung „wie ein Löwe" habe. Indeſſen der Verfaſſer des Jalkut Schimeoni hat כרו geleſen, denn er überſetzt הוכרו, und Jacob Chajim bemerkt in der großen Maſora: במקצת ספרים מדויקים מצאתי כתוב כארו וקרי כארי (in einigen ſehr genauen Handſchriften fand ich כארו geſchrieben, aber כארי als Kri), und noch jetzt giebt es ſehr gute alte Handſchriften, von Juden geſchrieben und von Chriſten nicht geändert, welche כארו haben [1]). Demnach haben wir hier einen Fall, wo nach Entſtehung einer Variante die jüngere und falſche Leſeart zunächſt als Tikkun in den Text aufgenommen und bald darauf nicht einmal mehr als Tikkun bezeichnet wurde, um jede Erinnerung an die frühere urſprüngliche Leſeart auszulöſchen. Die Gründe zu ſolchem Verfahren liegen augenfällig in der meſſianiſchen Deutung der Stelle auf Seite der Chriſten und der gegen ſie gerichteten Polemik der Juden.

Bei Klagl. 3, 20 ſoll nach Moſes Haddarſchan עָלֶיךָ nach der Maſora עָלָיו [2]) ſtatt des jetzigen als Tikkun bezeichneten עָלַי im Texte geſtanden haben. Letzteres drücken

---

1) Cf. de Rossi, variae lectiones etc. IV. 19.

2) Cf. Norzi ad h. l.

jedoch alle alte Ueberſetzer aus, und keiner derſelben hat עליך oder עליו geleſen. Mithin iſt das Tikkun hier wieder die Wahrung der urſprünglichen Leſeart gegen eindringende Fehler.

Ueber Num. 12, 12 heißt es im Siphri [1]): מרחם אמו מרחם אימינו אלא שכינה הכתוב מדבר · ויאכל חצי בשרו חצי בשרנו היה צריך לומר בענין שנאמר כי אחינו בשרנו הוא (Statt מרחם אמו ſollte es מרחם אימינו heißen, allein die Schrift gebraucht ein anderes Pronomen; und ſtatt חצי בשרו hätte er חצי בשרנו ſagen ſollen, gemäß dem daß es heißt: unſer Bruder unſer Fleiſch iſt er [Geneſ. 37, 27]). Jarchi wiederholt dieß zu Num. 12, 12 und fügt bei, das **Suff. sing.** ſei gewählt worden, damit Mirjam, die bereits den Ausſatz hatte, nicht als eine Schweſter Moſes bezeichnet werde. Hier iſt deutlich, daß אִמֵּנוּ וג׳ ſtatt אִמּוֹ וג׳ nur durch eigenthümliche rabbiniſche Deutelei veranlaßt wurde. Keine der alten Ueberſetzungen hat es ausgedrückt; der Chald. umſchreibt ſo, daß das Wort „Mutter“ bei ihm gar nicht vorkommt, die Septuag. laſſen das Pronomen weg, der ſamaritaniſche Pentateuch aber hat אִמּוֹ, und dieſes haben auch Hieron. und der Syrer und Araber ausgedrückt. Das Tikkun iſt alſo hier wieder die urſprüngliche und richtige Leſeart.

Zu 1 Sam. 3, 13 bemerkt Jarchi: מקללים לי היה לו לומר אלא שכנה הכתוב מקללים מקילים כל קללה לשון קלון ובזיון הוא: (Er hätte מקללים לי ſagen ſollen [nämlich ſtatt מְ להם], allein die Schrift redet euphemiſtiſch, מקללים heißt beſchimpfend, jede קללה hat den

---

1) Cf. Ugolini Thes. Antt. vol. XV. p. CCXIX.

Nebenbegriff von Beſchimpfung und Verachtung). Durch das היה לו לומר iſt das fragliche Wort ſchon als ein Tikkun bezeichnet und wird von der Maſora, Kimchi u. A. auch ausdrücklich ſo genannt. Hier iſt jedoch nicht zu läugnen, daß ſich das לָהֶם ſchon an ſich etwas ſonderbar ausnimmt, weil im unmittelbar Vorausgehenden nichts vorkommt, worauf es ſich beziehen könnte. Dazu kommt, daß die alexandr. Ueberſetzung ſtatt להם θεός hat, und daher entweder לי (als Pronomen, oder Abbreviatur von ליהוה) oder אֱלֹהִים, aus welchem leichtlich לָהֶם entſtehen konnte, geleſen haben muß. Auch die Vulgata hat לָהֶם nicht ausgedrückt. Wohl aber ſtimmt der Chaldäer, wie gewöhnlich, mit dem Tikkun überein, und der ſyriſche und arabiſche Ueberſetzer haben dafür **populus** gewählt, indem ſie augenſcheinlich nur das להם verdeutlichend überſetzen wollten. Der Araber fällt aber hier weg, indem er bloß die Peſchito wiedergiebt, und dieſe ſelbſt mag in irgend welcher Abhängigkeit vom Chaldäer ſtehen, ſo daß im Grunde nur dieſer allein für das להם Zeugniß giebt, und in ſolcher Iſolirtheit aus nahe liegenden Gründen kein ganz unverdächtiger Zeuge iſt. Wir haben alſo hier ohne Zweifel wieder einen Fall, wo das Tikkun nicht die richtige Leſeart giebt. Das מקללים, geradezu auf Gott bezogen, mögen die Sophrim für zu ſtark gehalten, und daher, als neben לי oder אלהים auf was immer für eine Weiſe eine andere Leſeart aufgekommen war, dieſe vorgezogen haben.

Ueber Zach. 2, 12 heißt es im Siphri: בבת עין לא נאמר אלא בבת עינו של מקום כביכול כלפי למעלה אלא שכינה הכתוב (Es heißt nicht „den Augapfel“, ſondern

„ſeinen Augapfel“, nämlich Gottes, wie wenn in Bezug auf den Höchſten es [das Berühren des Augapfels] geſchehen könnte; aber die Schrift hat das Pronomen gewechſelt), und die Mechilta ſagt im Ganzen das Nämliche [1]). Im Siphri wird aber gleich nachher das Suff. bei עֵינוֹ auf den נֹגֵעַ בָּכֶם bezogen. Daraus geht wohl hervor, daß das Suff. וֹ— dem ־ִי vorgezogen wurde, weil letzteres bei ſtreng buchſtäblicher Auffaſſung die göttliche Majeſtät zu beeinträchtigen ſchien, obwohl ſehr deutlich iſt, daß von Seite Gottes die Worte: „wer euch anrührt, rührt meinen Augapfel an“, richtig verſtanden weit mehr ſagend und treffender ſind, als: „— rührt ſeinen Augapfel an“. Obwohl daher von den alten Ueberſetzern bloß Hieronymus עֵינִי ausdrückt, ſo ſcheint es doch keinem Zweifel zu unterliegen, daß eben dieſes das Richtige, und עֵינוֹ nur in Folge unzeitiger exegetiſcher Aengſtlichkeit und Scheue von Seite der Rabbinen in den Text gekommen ſei.

Zu Mal. 1, 13 bemerkt Jarchi: זו אחת מי״ח תיבות של תיקון סופרים הפחתם אותו אותי נכתב אלא שכינה הכתוב וכתבו אותו (Der Ausdruck הִפַּחְתֶּם אוֹתוֹ iſt eines von den 18 Tikkune Sophrim, אותי ſollte geſchrieben ſein, aber die Schrift gebraucht ein anderes Pronomen, und ſie ſchrieben אוֹתוֹ). Hier haben ſämmtliche alte Ueberſetzer אוֹתִי ausgedrückt, und nur Hieron. bemerkt in ſeinem Commentar über die kl. Propheten, daß im Hebräiſchen auch das Pronomen der erſten Perſon geleſen werden könne: **Sive, ut in Hebraeo legi potest:** *et exsuffla-*

---

1) Cf. Ugolini Thes. antt. vol. XIV. p. CCXLIII. vol. XV. p. CLXXVII.

stis me, haec dicendo non sacrificio, sed mihi, cui sacrificabatis, fecistis injuriam. Zu ſeiner Zeit kannte man alſo die Leſeart אוֹתִי, aber אוֹתוֹ, das auch die frühern Ueberſetzer laſen, war noch üblich; אוֹתִי muß daher erſt um dieſe Zeit ſich in den Text eingedrängt haben, aber durch die Sopherim als Fehler wieder beſeitigt worden ſein.

Bei Pſ. 106, 20 verhält es ſich mit כְּבוֹדָם wiederum nicht anders, als mit כְּבוֹדָם Hoſ. 4, 7 und כְּבוֹדוֹ Jer. 2, 11, und das Tikkun iſt auch hier als die urſprüngliche und richtige Leſeart anzuſehen. Sämmtliche alte Ueberſetzer geben es wieder, mit einziger Ausnahme des Chaldäers, welcher אוֹתִי geleſen zu haben ſcheint, da er יַת אֵיקַר רִבּוֹנְהוֹן (**gloriam Domini sui**) überſetzt. Weil er aber allein ſteht, läßt ſich auf ihn um ſo weniger Gewicht legen, als ſein Ueberſetzungstert leichtlich auch ſpäter noch geändert worden ſeyn könnte.

Bei 1 Kön. 12, 16 und 2 Chron. 10, 16 gilt über לְאֹהָלֶיךָ dieſelbe Bemerkung, wie über לְאֹהָלָיו 2 Sam. 20, 1.

Bei den in der Mechilta (l. c.) noch aufgezählten vier weitern Tikkunim Exod. 15, 7. Pſ. 74, 23. 83, 3. 139, 21 handelt es ſich durchweg um Feinde, Haſſer und Widerſacher des israelitiſchen Volkes, die aber in der jedesmaligen Anrede an Gott durch das Suff. der 2ten Perſ. als Feinde Gottes ſelbſt bezeichnet werden. Die Mechilta erklärt dieß in Uebereinſtimmung mit dem Siphri daraus, daß jeder Feind des auserwählten Volkes auch ein Feind des auserwählenden Gottes ſelbſt ſei. Bei den genannten Pſalmenſtellen ſtimmen aber die alten Ueberſetzer durchweg mit dem angeblichen Tikkun überein, ſo daß es wahr-

ſcheinlich wird, daß man es hier nur mit einer rabbiniſch exegetiſchen Regel und deren Nachweiſung zu thun habe, und das ſogenannte Tikkun eben die von jeher übliche Leſeart geweſen ſei, oder mit andern Worten, daß an den fraglichen Stellen in Wirklichkeit nie ein Tikkun Sophrim Statt gehabt habe. Auch bei Exod. 15, 7 ſtimmt der ſamarit. Pentateuch, die Peſchito, die Vulgata und der Araber genau mit der jetzigen Leſeart קָמֶיךָ überein; nur die LXX haben bloß *τοὺς ὑπεναντίους* und laſſen das Suff. unüberſetzt, der Chaldäer aber umſchreibt das Wort mit: „die ſich erheben gegen dein Volk“, wobei deutlich, daß er gar wohl קָמֶיךָ geleſen haben kann, und die ſamaritaniſche Ueberſetzung hat ähnlich wie die Sept. das Suff. übergangen. Dagegen קָמֵינוּ ſtatt קָמֶיךָ iſt von keinem alten Ueberſetzer ausgedrückt worden. Es iſt daher auch über dieſe Stelle ohne Zweifel ebenſo zu urtheilen, wie über jene Pſalmenſtellen.

Demnach hat man in den Tikkune Sophrim im Ganzen allerdings die Ergebniſſe ſehr früher kritiſcher Bemühungen der Rabbinen zur Reinigung des fehlerhaft gewordenen Bibeltertes anzuerkennen, nur aber dabei nicht zu überſehen, daß nicht jedes Tikkun ſchon eo ipso eine wirkliche Verbeſſerung oder Beſeitigung eines Fehlers iſt. Ihre Entſtehung wird man ſich nach allem Bisherigen etwa ſo zu denken haben, daß die jüdiſchen Gelehrten, als ſie auf verſchiedene Leſearten in ſonſt guten und zuverläßigen Exemplaren aufmerkſam wurden, ſorgfältig unterſuchten, welche Leſeart den Vorzug verdiene, dabei aber nicht gerade nur der Mehrzahl der ihnen vorliegenden Exemplare folgten, ſondern mit Rückſicht auf das Alter und die Genauigkeit der Exemplare und etwa anderweitige

glaubhafte Ueberlieferungen auch ſolche Leſearten bevorzugten, welche die Mehrzahl der Exemplare gegen ſich hatten und alſo dem verbreiteten und üblichen Texte gegenüber als eine Aenderung und Neuerung erſcheinen konnten. Daher bezeichneten ſie die bevorzugte Leſeart als Verbeſſerung, nicht als Verbeſſerung des urſprünglichen Textes, obwohl einzelne ſpätere Rabbinen es ſo anſahen, ſondern als Verbeſſerung des mehr oder weniger allgemein verbreiteten, aber fehlerhaft gewordenen Textes. Häufig legen die Rabbinen feierliche Verwahrung dagegen ein, daß der urſprüngliche Text durch das Tikkun geändert worden ſei. Norzi z. B. ſagt: חלילה לנו להאמין שהסופרים יוסיפו או ישנו אפילו אות אחת ממה שכתוב בתורה (Fern ſei es von uns, zu glauben, daß die Sophrim hinzugefügt oder hinweggenommen haben auch nur einen Buchſtaben von dem, was im Geſetz geſchrieben war). Natürlich waren aber die Rabbinen bei jenem Geſchäfte nicht unfehlbar, und dogmatiſche und exegetiſche Nebenrückſichten konnten ihren Blick trüben, ſo daß ſie auch Fehlerhaftes für richtig anſahen und annahmen. Daher kommt es, daß wir zwar in den meiſten Fällen das Tikkun als urſprüngliche und richtige Leſeart, mitunter aber doch auch als Entſtellung des urſprünglichen Textes anſehen müſſen, wie Pſ. 22, 17. 1 Sam. 3, 13. Zach. 2, 12.

Wie über das Tikkun Sophrim, ſind auch verſchiedene Meinungen ausgeſprochen worden über die

c) **Puncta extraordinaria** (נָקוּד עַל־).

Es kommt nämlich in den altteſtamentlichen Schriften öfters vor, daß ein oder mehrere oder auch alle Buchſtaben eines Wortes je einen Punkt über ſich haben, wobei dann die Maſora einfach zu bemerken pflegt: נקוד עליו

(es iſt punktirt darauf), oder mit Nennung des Buchſtabens, z. B. נקוד על יוד (Geneſ. 16, 5), נקוד על ואו (Geneſ. 19, 33) u. ſ. w. Zehen ſolcher Stellen, die ſchon im Traktat Sophrim aufgezählt werden (cap. 6), kommen im Pentateuch vor, vier in den Propheten und eine in den Chetubim. Ueber den Zweck und die Bedeutung ſolcher Punkte haben, wie ſchon bemerkt, ſowohl die alten Rabbinen als auch wiederum die neuern Gelehrten verſchiedene Anſichten aufgeſtellt, die wir ſofort zu prüfen haben.

Die erſte der punktirten Stellen iſt יִשְׁפֹּט יְהוָה בֵּינִי וּבֵינֶיךָ (Geneſ. 16, 5), wo die Maſora in Bezug auf בֵּינֶיךָ bemerkt: נקוד על יוד בתראה (es iſt punktirt über dem hintern Jod). Nach **Bereschit rabba**, fol. 40. col. 3 und Jarchi's Erklärung zu Geneſ. 16, 5 ſollte man meinen, die Bemerkung gelte dem vorderen Jod, denn der Punkt ſoll anzeigen, daß Sara, obwohl mit Abraham redend, in Gedanken doch die Hagar anredete und bei ביניך an ihren Sohn dachte; daher R. Jochanan im **Bereschit rabba** l. c. geradezu behauptet ובנך כתיב (d. h. die Textesleſeart iſt וּבְנֵךְ). Sei aber dem wie ihm wolle, jedenfalls ſieht man, daß es ſich darum handelt, das eine oder alle beide Jod für überflüſſig zu erklären. Der rabbiniſche Grund jedoch, da er auf die Punktirung bloß des hinteren Jod allein gar keinen Bezug hat, iſt ſicher ein bloß erſonnener, und jene Behauptung Jochanan's eine erſt auf ihn gebaute. Die Punktirung des hintern Jod hat ihren Grund ohne Zweifel darin, daß ſonſt immer בֵּינְךָ oder in Pauſa בֵּינֶךָ geſchrieben wird, vgl. Geneſ. 3, 15. 13, 8. 17, 7. 26, 28. 31, 49. 50. 51; wovon nur das ביניך 1 Kön. 15, 19 eine Ausnahme macht, aber

(vgl. Norzi's Minchat-Schai z. d. Stelle) als Schreibfehler anzuſehen iſt. Der ſamaritaniſche Pentateuch hat an unſerer Stelle wirklich בינך.

Die zweite Stelle iſt וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אַיֵּה שָׂרָה Gen. 18, 9, wo die Maſora zu אליו bemerkt: נקוד על איו (es iſt punktirt über Aleph, Jod und Vav). Der Grund der Punktirung liegt nach **Bereschit rabba fol. 53. col. 1** und Jarchi darin, daß auch an Sara die Frage geſtellt wurde: wo iſt er (איו) **sc.** Abraham? Dagegen nach **Bemidbar rabba fol. 162. col. 2** ſind jene Buchſtaben deßwegen punktirt, שהיו יודעין היכן היא ומבקרים אחריה (weil ſie [die Fragenden] wußten, wo ſie [Sara] war, und doch nach ihr fragten). In Letzterem liegt wenigſtens eine Andeutung, daß der überlieferte Text den Rabbinen etwas anſtößig war und ſie denſelben anders erwartet hätten.

Die dritte Stelle iſt וְלֹא־יָדַע בְּשִׁכְבָה וּבְקוּמָהּ (Gen. 19, 33), wo die Maſora zu בְּקוּמָה bemerkt: נקוד על ו. Nach der babyloniſchen Gemara (**Nasir. fol. 23. col. 1**), **Bereschit rabba fol. 56. col. 1**, **Bemidbar rabba fol. 162. col. 2** und Jarchi ſoll das ו deßhalb punktirt ſein, שבשכבה לא ידע בקומה ידע (weil er ſie bei ihrem Liegen nicht kannte, bei ihrem Aufſtehen aber kannte). Schon Hieronymus bemerkt zu der Stelle: **Appungunt desuper, quasi incredibile et quod rerum natura non capiat, coire quempiam nescientem (Quaestion. Hebr. in Genesim, 19, 33)**; und in dieſem Sinne iſt ohne Zweifel die nur unbeſtimmter ausgedrückte rabbiniſche Bemerkung zu verſtehen. Es handelt ſich alſo auch hier wieder um eine Stelle, die den Rabbinen in ihrer jetzigen Geſtalt anſtößig war.

Die vierte Stelle iſt וַיִּפֹּל עַל־צַוָּארָו וַיִּשָּׁקֵהוּ (Geneſ. 33, 4). Die Maſora macht zu וַיִּשָּׁקֵהוּ die Bemerkung: ט״ו מלין נקודות בקריאת (fünfzehn Wörter in der Bibel ſind punktirt) und bezeichnet ebendamit auch jenes Wort als ein punktirtes. Der Grund der Punkte iſt nach **Bemidbar rabba fol. 162. col. 2** und Jarchi שלא נשקו בכל לבו (weil er ihn [Eſau den Jakob] nicht küßte mit ganzem Herzen), nach **Bereschit rabba fol. 68. col. 3** dagegen, weil Eſau nicht gekommen war, um Jakob zu küſſen, ſondern ihn zu beißen, ſo daß ſtatt נָשַׁק (küſſen) נָשַׁךְ (beißen) zu denken wäre. Dieß iſt im Einklang mit dem jeruſalemiſchen Targum, welches unſere Stelle dahin paraphraſirt: Eſau habe den Jakob, ſtatt ihn zu küſſen, in den Hals gebiſſen, und es habe ſich dabei alsbald Jakobs Hals in Marmor verwandelt, ſo daß Eſau's Zähne in demſelben ſtecken geblieben; daher der Beiſatz וַיִּבְכּוּ (und ſie weinten), jeder nämlich weinte über das ihm zugeſtoßene Unglück. Demnach wäre jenes Wort punktirt worden, weil die Rabbinen glaubten, ein Küſſen als Freundſchaftszeichen könne in der fraglichen Situation nicht Statt gefunden haben.

Die fünfte Stelle iſt וַיֵּלְכוּ אֶחָיו לִרְעוֹת אֶת־צֹאן אֲבִיהֶם בִּשְׁכֶם (Geneſ. 37, 12). Die Maſora bemerkt hier: נקוד על את und **Bereschit rabba fol. 73. col. 3** giebt als Grund der Punkte an: שלא הלכו אלא לרעות את עצמן (weil ſie nur hingiengen, um ſich ſelbſt zu weiden). Der ſpätere Jarchi ſtimmt damit überein und im **Bemidbar rabba fol. 162. col. 2** wird jenes לרעות את עצמו näher erklärt durch: לאכול ולשתות ולהתפהות (um zu eſſen und zu trinken und Muthwillen zu treiben).

Hier iſt es wohl augenfällig, daß die Rabbinen nur einen fingirten Grund angeben für eine Erſcheinung, deren wahren Grund ſie nicht kennen, oder nicht nennen wollen.

Die ſechste Stelle iſt אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן (Num. 3, 39). Zu וְאַהֲרֹן bemerkt die Maſora: י׳ נקודות בתורה (eines von den zehen punktirten Wörtern in der Thorah). Nach **Bemidbar rabba fol. 162. col. 2** wäre bloß das copulative ו, nicht das ganze Wort punktirt, der Grund der Punktirung aber läge darin: שלא היה א׳ מן המנין oder wie Jarchi ſich deutlicher ausdrückt: שלא היה במנין הלוים (weil Aaron nicht unter der Zahl der Leviten war). Nach Num. 3, 14—16 ſollte man das Gegentheil und daher V. 39 den Namen Aaron nicht erwarten. Die angeführte rabbiniſche Bemerkung will alſo ſicher nur zu verſtehen geben, daß der Name Aaron hier unerwartet vorkomme, ſucht aber zugleich die befremdliche Erſcheinung einigermaßen zu erklären. Der urſprüngliche Zweck der Punkte gieng ſomit augenſcheinlich nur dahin, Bedenklichkeit gegen das Wort an dieſer Stelle auszudrücken.

Die ſiebente Stelle iſt בְּדֶרֶךְ רְחֹקָה (Num. 9, 10), wo die Maſora zu רחקה bemerkt: נקוד על ההא (es iſt punktirt über dem He). Nach **Bemidbar rabba fol. 162. col. 2** wäre das Chet punktirt (נקוד על חית) und der Grund davon wäre, שלא היה דרך רחקה אלא מן אסקופא העזרה ולחוץ (weil nicht ein entfernter Weg, ſondern nur von der Schwelle des Vorhofes an und weiterhin gemeint iſt). Denſelben Grund giebt auch R. Joſe in der Miſchna an, nur bezeichnet er in Uebereinſtimmung mit der Maſora das He als punktirt (**cf. Pesachim fol. 93. col. 2**). Daß ſchon die alten Rabbinen in Betreff des punktirten

Buchſtabens nicht einig ſind, deutet darauf hin, daß es ſich nicht um einen einzelnen Buchſtaben, ſondern um das ganze Wort handle, und ihre Bemerkung zeigt, daß ſie ſtatt des punktirten Wortes entweder ein anderes oder gar keines erwartet hätten.

Die achte Stelle iſt נַּשִּׁים עַד־נֹפַח אֲשֶׁר עַד־מֵידְבָא (Num. 21, 30). Die Maſora macht zu אֲשֶׁר die Bemerkung: נקוד על ריש, und **Bemidbar rabba l. c.** giebt als Grund an: שלא החריבו האומות אלא מדינות (weil ſie nicht die Volksſtämme vertilgten, ſondern die Städte); wie das gemeint ſei, erhellt aus der erklärenden Bemerkung des **Baal halturim** zu Num. 21, 30: ריש נקודה ונשאר אש כי שרפה באש ונטל ראש שלה (Reſch iſt punktirt und es bleibt nur אש [Feuer] übrig, denn ſie [die Stadt] wurde verbrannt im Feuer und weggeſchafft ihr Haupt). Nichts iſt deutlicher, als daß demnach hier der Punkt das Reſch beanſtandet. Wahrſcheinlich hat die gewöhnliche Bedeutung des עד dazu Anlaß gegeben, und die angeführte rabbiniſche Bemerkung iſt im Grunde nur als eine Nachweiſung anzuſehen, daß auch nach Weglaſſung des fraglichen Reſch die Stelle einen guten Sinn habe, was freilich Niemand beſtreiten kann, und daß dieſe Weglaſſung wohl den Vorzug verdienen möchte, weil das אשר einen unbequemen Sinn gebe.

Die neunte Stelle iſt וְעִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד (Num. 29, 15). Die Maſora bemerkt zu וְעִשָּׂרוֹן: נקוד על ואו בתראה (es iſt punktirt über dem hintern Vav), **Bemidbar rabba l. c.** dagegen ſagt ganz allgemein: נקוד על עשרון. Es handelt ſich alſo hier wiederum nicht um den einzelnen Buchſtaben, ſondern um das ganze Wort.

Als Grund der Punktirung wird angegeben: שלא היה שם אלא עשרון אחד בלבד (weil nur ein einziges Zehntel [Epha] zu nehmen war). Hier ſoll alſo angezeigt werden, daß das zweimalige עשרון mißverſtändlich, jedenfalls unnöthig ſei, und das einmalige genügen würde.

Die zehente Stelle iſt וְהַנִּגְלֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד־עוֹלָם (Deuteron. 29, 28), wo die Maſora die Worte לנו ולבנינו und der Traktat Sanhedrin fol. 43. col. 2 und **Bemidbar rabba l. c.** überdieß noch das ע in עד als punktirt bezeichnen. Den Grund der Punkte giebt letztere Stelle mit den Worten an: עשיתם גלויים אף אני אודיע לכם את נסתרות (Ihr habt Offenkundiges gethan, ſo will auch ich euch das Verborgene kund thun), nach Sanhedrin dagegen **l. c.** liegt der Grund der Punkte darin, שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן (daß er nicht beſtrafte das Verborgene, bis Jsrael den Jordan überſetzt hatte). Jarchi, der talmudiſtiſch-orthodoxe Exeget, ſagt begreiflich daſſelbe, nur mit einiger Erweiterung. Es iſt aber wohl klar, daß man es hier bloß wieder mit einem fingirten, auf rabbiniſcher Deutelei beruhenden Grunde zu thun hat.

Die eilfte Stelle iſt כְּיוֹם אֲשֶׁר יָצָא אֲדֹנִי־הַמֶּלֶךְ מִירוּשָׁלָ͏ִם (2 Sam. 19, 20), wo die Maſora zu יָצָא bemerkt: ט֞ו נקודות בקר֗י ד֗ מנהון בנבי (fünfzehn Wörter in der Bibel ſind punktirt, vier davon in den Propheten). Nach der Angabe eines Grundes ſucht man in den rabbiniſchen Schriften vergeblich. Norzi im Minchat-Schai bemerkt bloß, daß יָצָא punktirt ſei. Die Rabbeth ſchweigen von dieſen Punkten; Jarchi, Kimchi, Abarbanel und Ralbag erwähnen nicht einmal die Punktirung, geſchweige

den Grund derſelben. Hier können die Punkte nicht andeuten wollen, daß das Wort fehlen ſollte, denn es iſt augenfälliger Weiſe für den Contert nothwendig.

Die zwölfte Stelle iſt וְעֵדֵיהֶם הֵמָּה (Jeſ. 44, 9). Die Maſora bemerkt zu הֵמָּה wieder einfach: טֿו נקודות בקרי. Nach einem Grund der Punktirung aber erkundigt man ſich bei den Rabbinen wieder vergeblich. Und wenn L. Vogel in ſeinen Zuſätzen zu **L. Capelli critica sacra** (I. 458) ſagt: **Plane otiosam esse hanc vocem in hoc orationis nexu, ambabus concedimus Hypedenio;** ſo glauben wir umgekehrt, das הֵמָּה ſei nicht nur nicht otios, ſondern ſogar nothwendig. Der Targumiſt Jonathan, die Peſchito und Hieronymus haben es geleſen; und die mittelalterlichen Rabbinen Jarchi, Kimchi und Aben-Esra erklären es, ohne die geringſte Bedenklichkeit dagegen auszudrücken.

Die dreizehente Stelle iſt וְקִיר הַהֵיכָל (Ezech. 41, 20), wo die Maſora zu הַהֵיכָל wieder einfach bemerkt: דֿ נקודות בנבי. Kimchi erwähnt die Punkte bloß, Jarchi ſagt nichts davon, und nach einem Grunde derſelben fragt man die Rabbinen wieder umſonſt. Fehlen könnte übrigens hier das Wort ohne großen Nachtheil für den Sinn, und die Sept., Vulg., Syr. und Ar. haben es wirklich nicht ausgedrückt, mithin in ihren Exemplaren wohl auch nicht geleſen.

Die vierzehente Stelle iſt מִדָּה אַחַת לְאַרְבַּעְתָּם מְהֻקְצָעוֹת (Ezech. 46, 22), wo es ſich mit dem Worte מהקצעות gerade ſo verhält, wie mit dem vorigen ההיכל.

Die fünfzehente Stelle endlich iſt לוּלֵא הֶאֱמַנְתִּי וגֹ (Pſ. 27, 13). Die Maſora bezeichnet לוּלֵא als punktirt,

wie auch ſchon der talmudiſche Tractat **Berachot, fol. 4. col. 1.** In letzterem wird zugleich geſagt, die Punkte ſollen anzeigen, daß David zwar vollkommen überzeugt geweſen ſei, Gott werde den Gerechten im künftigen Leben ihren Lohn ertheilen, aber nicht gewußt habe, ob er ſeinerſeits unter dieſelben gehören werde, oder nicht. Jarchi bemerkt zur angeführten Stelle daſſelbe. Es iſt auch hier deutlich, daß der rabbiniſche Grund nur ein fingirter iſt, und das Wort wohl nur deßwegen Punkte erhalten hat, weil es ohne großen Nachtheil für den Sinn fehlen könnte und daher verdächtig ſchien.

Dieſen rabbiniſchen Ausſagen zufolge hätte es mit den fraglichen Punkten nicht überall einerlei Bewandtniß. Bald erſcheinen ſie als Merkzeichen für gewiſſe Auslegungsweiſen, bald als Anknüpfungspunkte für rabbiniſche Ueberlieferungen, bald als Andeutungen, daß ein Buchſtabe oder Wort wahrſcheinlich nicht zum Texte gehöre.

Die neuern Gelehrten dagegen ſind ſeit Hypeden ziemlich einſtimmig der Anſicht, daß die außerordentlichen Punkte keine andere Beſtimmung haben, als die Buchſtaben oder Wörter, worüber ſie ſtehen, als nicht zum Texte gehörig zu bezeichnen. Hypeden behauptete nämlich, die Abſchreiber hätten über gewiſſe Wörter und Buchſtaben, die in einigen ihnen vorliegenden Exemplaren fehlten, zum Zeichen deſſen einfache Punkte geſetzt. Dieſe Anſicht wurde um ſo beifälliger aufgenommen, als man „auch von griechiſchen Kritikern ſolche Punkte gebraucht fand, um dadurch Wörter oder Buchſtaben als verdächtig zu bezeichnen“ [1]), oder „anzuzeigen, daß ein Wort oder ein Buch-

1) Eichhorn, Einleitung in's A. T. Bd. I. S. 351.

ſtabe in der einen oder andern Handſchrift fehle, ohne daß man ſich den Grund anzugeben wußte“[1]). Und daß ſolche Punkte auch beim hebräiſchen Bibeltext gebraucht wurden, um Zweifel und Bedenklichkeiten gegen ein Wort auszudrücken, wird in **Bemidbar rabba** (fol. 162. col. 2) klar genug angedeutet, wenn es heißt: וי״א למה נָקוד אלא כך אמר עזרא אם יבא אליהו ויאמר למה כתבת אותן אומר לו כבר נקדתו (sic) עליהם ואם יאמר לי יפה כתבת כבר אמחוק נקודותיהן מעליהן (Es giebt ſolche, die ſagen: warum iſt punktirt, wenn nicht deßhalb, weil Esra ſagte: wenn Elias kommt und ſagt: warum haſt du das geſchrieben, ſo ſage ich zu ihm: ich habe ſogleich darüber punktirt; wenn er dann zu mir ſagt: du haſt recht geſchrieben, ſo ſtreiche ich ſogleich die Punkte darüber aus). Damit iſt jedoch noch nicht geſagt, daß die Punkte überall, wo ſie vorkommen, nur Zweifel oder Verdacht gegen die punktirten Stellen ausdrücken ſollen, und eben ſo wenig, daß, wo letzteres der Fall iſt, gerade das Fehlen des betreffenden Wortes in alten Handſchriften die Punkte veranlaßt habe. Dieſes war ſicherlich nicht der Fall z. B. bei אֵלָיו Geneſ. 18, 9, bei וַיִּשָּׁקֵהוּ Geneſ. 33, 4 und רְחֹקָה Num. 9, 10, denn der ſamaritaniſche Pentateuch, die Septuaginta und die übrigen alten Ueberſetzungen haben die angeführten Worte auch in ihren Originalen gehabt. Mithin können hier die Punkte, als Verdachtszeichen, nur dadurch veranlaßt worden ſein, daß man, worauf auch die rabbiniſchen Ausſagen hinauslaufen, das Punktirte für unſtatthaft oder unpaſſend hielt, wenn auch die zuverläßigen Exemplare keine Textesverſchiedenheit zeigten. Dagegen mag die

1) Scholz, Einleitung in die heiligen Schriften ꝛc. Bd. I. S. 421.

Punktirung des Jod in בֵּינֶיךָ Geneſ. 16, 5 und das Reſch in אֲשֶׁר Num 21, 30 durch das Fehlen dieſer Buchſtaben in einzelnen Exemplaren veranlaßt worden ſein, weil auch der ſamaritaniſche Pentateuch die Buchſtaben nicht hat. Außerdem aber ſind noch Buchſtaben und Wörter punktirt, die unmöglich als nicht zum Text gehörig können bezeichnet werden wollen. Dahin gehört vor Allem das ע in עד Deut. 29, 28; oder was ſollte das ד nach Beſeitigung des ע für eine Bedeutung haben, und wer hätte, wenn es auch wirklich etwa durch Verſehen in einigen Exemplaren fehlte, auf den Gedanken kommen können, daß es nicht zum Texte gehöre? Ferner gehört dahin יָצָא 2 Sam. 19, 20, welches ſchlechthin unentbehrlich iſt, wenn die Textesworte einen vollſtändigen Satz bilden ſollen. Endlich gehört dahin הֵמָּה Jeſ. 44, 9, was für den Sinn und Zuſammenhang nothwendig iſt und auch von den alten Ueberſetzungen ausgedrückt wird.

Sehr beachtenswerth iſt der Umſtand, daß die punktirten Stellen, die in den prophetiſchen Schriften (dieſen Ausdruck im Sinne der Rabbinen gebraucht) vorkommen, weder im Talmud noch in den Rabboth erwähnt werden, was doch wohl zu dem Schluſſe berechtigt, daß hier die Punkte ſpäteren Urſprungs ſeien, als im Pentateuch und Pſ. 27. Dieſer Umſtand ſcheint auf die ganze Sache einiges Licht zu werfen und für folgende Anſicht zu ſprechen.

Anfänglich wurden die außerordentlichen Punkte ohne Zweifel gebraucht, um gegen die Aechtheit und Urſprünglichkeit irgend eines Beſtandtheiles des hl. Textes Bedenklichkeiten auszudrücken, ſei es, daß die Beſchaffenheit einzelner angeſehener Handſchriften, oder der ſcheinbar unbe-

queme und unpaſſende Sinn des Textes dazu Anlaß gab. Später, als dieſer wahre Grund in Vergeſſenheit kam, und die Punkte nur als Merkzeichen gewiſſer rabbiniſcher Auslegungsweiſen und Traditionen betrachtet wurden, fiengen ſie an, auch als ſolche behandelt zu werden, weniger noch im Pentateuch, als in den prophetiſchen Schriften. Im Pentateuch ſcheint von den verhältnißmäßig vielen punktirten Stellen nur das vorhin berührte ע in עד und איו in אליו hieher zu gehören, von den vier punktirten Stellen aber in den prophetiſchen Schriften zuverläßig die Hälfte, nämlich יצא und המה. Demgemäß wäre die in Betreff dieſer Punkte gangbar gewordene und vorhin berührte Anſicht dahin zu berichtigen, daß dieſelbe allerdings in Betreff der am früheſten punktirten Stellen ſicherlich richtig ſei, nicht aber in Betreff derjenigen, die erſt zu einer Zeit punktirt wurden, wo die Bedeutung der früheren Punkte nicht einmal mehr ſicher bekannt war. Somit dürfen die Punkte wohl bei einzelnen Stellen, die ſich mit Hülfe der alten Ueberſetzungen und der rabbiniſchen Ausſagen wohl ausmitteln laſſen, als Zeichen des Verdachtes gegen die Urſprünglichkeit betrachtet werden, keineswegs aber bei den übrigen Stellen, wo ſie noch vorkommen. Was ſie aber hier nach der Abſicht ihrer Urheber im einzelnen Fall bedeuten ſollen, läßt ſich nicht mehr ſagen, da jene Abſicht, wie es ſcheint, nirgends überliefert worden iſt.

Welte.

3.

Eliſäus von Amathunik über die Beſeſſenheit.

Unter dem Titel Ganonk (= Canones) iſt von dem armeniſchen Biſchof Eliſäus von Amathunik, dem berühmten Beſchreiber des wardaniſchen Krieges, eine kleine Schrift auf uns gekommen, die ſich mit den Kennzeichen und der Behandlung der Beſeſſenen beſchäftigt. Es muß jedoch gleich im Voraus bemerkt werden, daß man in derſelben nicht etwa neue und wichtige Aufſchlüſſe über das nachtvolle Gebiet, um das es ſich handelt, zu finden hoffen darf; vielmehr könnte das Schriftchen einer beſondern Beſprechung und Mittheilung ſeines Hauptinhaltes faſt unwerth ſcheinen, wenn nicht ein eigenthümlicher Umſtand genügenden Grund dazu gäbe. Es iſt nämlich ſehr auffallend, daß das ſonſt ziemlich umfaſſende und namentlich an Sakramentalien ſehr reiche armeniſche Rituale zur Abwendung dämoniſcher Einflüſſe vom Menſchen und namentlich zur Hebung ihres Gipfelpunktes, der wirklichen Beſeſſenheit, kein eigenes ſakramentales Mittel an die Hand giebt. Es erſcheint dieß um ſo auffallender, als daſſelbe Rituale in dem langgedehnten Taufritus einen ausführlichen Exorcismus und eine ſcharf formulirte Abſagung gegen den Satan und ſeine Plane und Diener enthält. Dieſes Rituale nun rührt ſeinem größten Theile nach vom

Patriarchen Iſaak und dem heiligen Mesrop in der erſten Hälfte des 5. Jahrhunderts her, wiewohl es ſpäter noch mehrfach ergänzt und vervollſtändigt wurde, wie in der Vorrede zur neueſten Lazariſten-Ausgabe deſſelben (Venedig 1840) ausführlich auseinandergeſetzt wird. Nun war aber gerade jener Eliſäus ein jüngerer Zeitgenoſſe der beiden genannten armeniſchen Kirchenfürſten, und man wird ohne Bedenken annehmen dürfen, daß die von ihm ausgeſprochene Anſicht über den fraglichen Gegenſtand eben die zu ſeiner Zeit in der armeniſchen Kirche herrſchende geweſen ſei und auch auf den Inhalt des Rituals ihren Einfluß ausgeübt habe. Aus dieſem Grunde möchte es wohl von einigem Intereſſe ſein, die Meinung des Eliſäus über den Zuſtand der Beſeſſenheit näher kennen zu lernen.

Er geht bei ſeiner Erörterung darüber von gewöhnlichen Krankheiten aus und beginnt mit den Worten:

„Es giebt viele Schmerzen beim Menſchen, weil er einen dem Leiden unterworfenen Leib hat. Von dieſen Schmerzen können einige durch erfahrene Aerzte geheilt werden, andere hören leicht wieder von ſelbſt auf, andere ſind unheilbar und bewirken andauernde Krankheiten, führen auch den Tod herbei. Sie kommen jedoch von außen und haben ihre Urſache im Wechſel der Jahreszeiten, oder in großer Hitze, oder in unangemeſſener Temperatur, oder in heftiger Kälte, oder in verdorbener Luft, oder in feuchtem Klima. Wiederum entſtehen Leiden aus zu vielem Eſſen und zu langem Hungern und manchen andern Urſachen, die allbekannt ſind. Auch giebt es Arten davon, die der Beſeſſenheit ähnlich ſind, namentlich wenn das Gehirn Jemandes beſchädigt wird durch Ertragung übermäßiger Ma-

genbeſchwerden und beſonders auch durch das Wachſen und Abnehmen des Mondes, was Vergrößerung oder Verkleinerung des Gehirns bewirkt und durch beides verſchiedene Leiden verurſacht. Solche Leute pflegen zu ſchäumen, haben mit Blut gemiſchten Speichel und Schleim in Mund und Naſe, bekommen Convulſionen, ſehen geſpenſterhafte Erſcheinungen, kommen von Sinnen und verlieren das Bewußtſein. Wenn aber das Uebel zur Ruhe kommt, kehrt ein ſolcher wieder zum früheren Bewußtſein zurück, und fragt man ihn, ſo hat er keine Erinnerung von dem Geſchehenen und kann nichts davon erzählen. Dadurch erregt er in Allen die Meinung, daß er vom Teufel geplagt werde und nicht von Krankheiten. Es giebt einige von ſolchen, die wieder geſund werden, und einige, die an dem Uebel ſterben. Wiederum hat zuweilen das Uebel, welches man Seitenweh und Rückenweh nennt, und bei Manchem auch verſchiedene Verkrümmungen, Zittern und Beben an Händen und Füßen viel Aehnliches mit der Beſeſſenheit; dergleichen geſchieht theils von Tag zu Tag und an gewiſſen Stunden, theils wiederholt es ſich auch erſt nach einem Monat, oder geſchieht auch nur einmal im Jahre. Hier ſind nun die Urſachen des Uebels offenbar. Durch Aerzte erlangen Viele die Heilung. Aber die Menſchen nennen all dieſes Beſeſſenheit.“

Aus der Art und Weiſe, wie Eliſäus hier die Symptome gewöhnlicher Krankheiten mit jenen der Beſeſſenheit parallelíſirt, ſcheint ſchon hervorzugehen, daß ihm kein untrügliches und entſcheidendes Kennzeichen vorhandener Beſeſſenheit bekannt war, und ſomit im einzelnen Falle die Entſcheidung der Frage, ob ſolche wirklich Statt finde, nicht leicht geweſen ſein muß. Seine Worte geben aber zugleich

zu verſtehen, daß er in zweifelhaften Fällen zur Annahme gewöhnlicher natürlicher Krankheiten wohl geneigter war, als zur Anerkennung dämoniſcher Zuſtände, auch wo ſolche wirklich Statt fanden. Uebrigens ſcheint er mit ſich ſelbſt nicht ganz im Reinen geweſen zu ſein, da er überhaupt nirgends beſtimmte Kennzeichen der Beſeſſenen angiebt und namentlich in Betreff des Einfluſſes, den der Mondwechſel auf manche Menſchen (Mondſüchtige, Lunatici, *σεληνιαζόμενοι* Matth. 4, 24. 17, 15) äußert, ſich ſehr unſicher und ſchwankend ausſpricht, wie noch beſonders aus dem Nachfolgenden erhellen wird. Auch ſcheint er nicht zu beachten, daß bei ſonſt vorhandener Stimmung oder Geneigtheit zu dämoniſchen Zuſtänden gar leicht körperliche Uebel und Gebrechen zur Anbahnung und Vermittlung ſolcher, ſo wie auch der wirklichen Beſeſſenheit, dienen können. Daß er jedoch das wirkliche Vorkommen dämoniſcher Beſeſſenheit nicht etwa zu bezweifeln oder zu läugnen geneigt ſei, wie ſeine obigen Worte auch vermuthen laſſen könnten, zeigt deutlich genug ſeine nachfolgende Aeußerung. Er ſagt:

„Daß es aber wirklich Leute giebt, die von den unreinen Geiſtern geplagt werden, iſt offenbar und wir können es nicht läugnen. Es gehören dahin namentlich jene, die man zum Herrn Jeſus brachte, und von denen er Viele mit einem bloßen Worte ohne körperliche Mittel heilte, und dabei auch ſogar die Namen gebrauchte, womit die Menſchen das Uebel zu benennen pflegten, epileptiſch und mondſüchtig. Ja ich bitte, an dieſer Stelle darauf zu achten: Es geſchah zuweilen, daß er als Menſch und Gott zugleich handelte, wo nämlich die Teufel aus weiter Ferne ſchrieen und ihn baten: wir kennen dich, du biſt der Heilige Gottes, quäle uns nicht vor der Zeit. Durch dieſes

unwillkührliche Bekenntniß thaten die Teufel die Gottheit des Sohnes kund. Aber wo er Kranken die Hand auflegte, vollbrachte er wie ein Menſch zu Gott flehend die Heilung. Dagegen wo er Epileptiſche und Mondſüchtige und dieſe Unreinen heiligte (σεβὼν), that er es als Menſch und als Gott. Denn der Teufel muß der Gewalt des Gott-Menſchen Folge leiſten und ausgehen aus dem Menſchen. Aber Fieber und Krankheiten und Epileptiſche und Mondſüchtige gehorchen nicht einem Menſchen ohne Arzneimittel, aber Gott gehorchen alle Leiden und werden geheilt; wie er zu Kapharnaum dem Fieber gebot, und es wich von dem Kranken."

So entſchieden Eliſäus hier das Vorkommen der Beſeſſenheit behauptet, ſo auffallend iſt dennoch, daß er ſich dafür einzig nur auf die evangeliſche Geſchichte beruft; und man möchte faſt vermuthen, daß er jene Behauptung nicht ausſprechen würde, wenn ihn nicht dieſe Geſchichte dazu nöthigte, deren klare Ausſprüche hinweg zu exegeſiren er noch nicht für erlaubt hält. Denn während er vorhin die Epileptiſchen und Mondſüchtigen mit andern Kranken geradezu auf gleiche Linie ſtellte und als ſolche bezeichnete, die man mit Unrecht für Beſeſſene halte, zählt er ſie jetzt auf einmal den letztern bei. Wenn er nicht etwa zwei Arten jener Unglücklichen unterſcheidet, ſolche, deren Uebel rein natürlicher Art iſt, und ſolche, bei denen es in Folge dämoniſcher Einkehr im Menſchen ſtattfindet oder irgendwie mit ſolcher verknüpft iſt, ſo iſt ſeine Darſtellung wenigſtens äußerſt unklar; daß er aber jene Unterſcheidung wirklich gemacht habe, wird durch nichts angedeutet, geſchweige denn etwa davon geredet, in welchen Fällen oder bei welchen Symptomen die Epilepſie und

Mondſucht für natürliche und in welchen ſie für dämoniſche Zuſtände zu halten ſeien. Endlich liegt alsbald wieder eine halbe Zurücknahme des kaum Geſagten darin, daß Eliſäus auf einmal wieder Fieber und Krankheiten (das hier gebrauchte Wort hivanduthiunk hat wirklich nur dieſe allgemeine Bedeutung) und Epileptiſche und Mondſüchtige auf gleiche Linie ſtellt. Etwas deutlicher ſucht ſich Eliſäus im Folgenden auszudrücken, wo er zweierlei Arten von Dämoniſchen unterſcheidet. Er ſagt:

„Es iſt alſo offenbar, daß es Beſeſſene giebt, einige insgeheim und einige offenkundig. Und die Urſachen vom Eingehen des Teufels in den Menſchen ſind Sünden. Aber die Sünden bemächtigen ſich auf vielerlei Weiſe des Menſchen, als Zorn, als Begierlichkeit, als Lügenhaftigkeit und als Hoffahrt. Frucht des Zornes iſt Mord, der Begierlichkeit Unzucht, der Lügenhaftigkeit Falſchheit, der Hoffahrt Geiz. Und dieſe vier ſtimmen überein mit einander und umſchlingen den Menſchen und bereiten in ihm Wohnungen Satans. Und ſie ſind zu nennen wilde Thiere, vielköpfig, aber alle Einen Willen habend. Wer der Begierlichkeit nachgeht, macht feiſt den Leib durch reichliche Speiſen und verſchiedene Getränke, auf weichen Ruhebetten ſorglos ſchlafend, ſchweinartig das Leben zubringend [1]). Solche vollbringen den Willen nicht eines oder zweier, ſondern aller Teufel und werden ſo durch ſie heim-

1) Die Worte: „auf weichen Ruhebetten — — zubringend“ haben die Lazariſten zu Venedig nur in zwei Handſchriften geleſen und daher in ihrer neueſten Ausgabe der Werke des Eliſäus ſtatt derſelben die Worte: „auf weichen Ruhebetten ſchweinarlig ſchlafend“ in den Text aufgenommen, weil dieß in mehreren Handſchriften ſich fand.

lich und offenkundig von Gott abgezogen. Wer aber dem Zorne nachhängt, entfernt ſich von der menſchlichen Natur und wird gleich einem reißenden Thiere im Toben und Rauben und Mißhandeln ſeiner Mitmenſchen und vernichtet zugleich das Bild Gottes. Der Lügenhafte aber, welcher Falſchheit übt, wird gottlos und vollbringt ohne Scham alles Böſe; dieſer iſt nicht bloß ein Gefäß der Teufel, ſondern auch Theilnehmer an ihren böſen Planen. Wer aber in der Hoffahrt zunimmt, der iſt es, der den Willen unſeres erſten Feindes vollbringt, durch welchen der Tod in die Welt kam und ſich über alle Menſchen ausbreitete. Die in Derartiges verſtrickt ſind, geben ſich keine Mühe wegen ihrer Heilung; denn die Teufel plagen ſie auch nicht offenkundig, ſondern nur innerlich verzehren und zerſtören ſie die Söhne der Unſterblichkeit."

Augenfällig verſteht hier der armeniſche Biſchof unter der heimlichen Beſeſſenheit etwas Anderes, als was ſonſt dieſen Namen erhält und verdient, nämlich nicht das wirkliche Innewohnen des Dämons im Menſchen, ſondern das Gefangenliegen des Menſchen in den Ketten der Sünde, ſo daß er in Folge ſeiner Abgekehrtheit von Gott und ſeiner böſen Willensrichtung eben den Zwecken des ſataniſchen Reiches dient und in der That ein Sklave deſſelben iſt. Wenn daher Eliſäus hier auch noch vom Wohnen und von Wohnungen Satans im Menſchen redet, ſo meint er dieſes natürlich nicht im eigentlichen und ſtrengen Sinne, ſondern nur von der moraliſchen Gewalt, die der Böſe bereits über den Menſchen gewonnen hat. Man kann daher hier begreiflich auch keine Erwähnung irgend eines kirchlichen Exorcismus zur Hebung eines ſolchen Zuſtandes erwarten. Eliſäus nennt aber einen ſolchen auch nicht

als Mittel gegen offenkundige Beſeſſenheit. Er äußert ſich in Betreff dieſer alſo:

„Bei jenen aber, die offenkundig von unreinen Geiſtern geplagt werden, ſeien es Getaufte oder Ungetaufte, Gerechte oder Sündhafte, Alte oder Junge, und der Teufel weicht nicht aus einem derſelben, bei ihnen liegen dem Uebel zwei Urſachen zu Grunde: des Teufels Gewalt und des Menſchen Schwäche. Unter Schwäche meine ich aber nicht körperliche Schwachheit, ſondern Läſſigkeit des Geiſtes, und unter des Teufels Gewalt nicht eine unüberwindliche, ſondern nur eine unverſchämt zudringliche. Was aber dem Teufel Kraft giebt, iſt der Mangel an Ausdauer beim Menſchen; denn er iſt ſehr begierig nach Speiſe und Trank, und beſchäftigt ſich in ſeinem Geiſte mit unreinen Bildern und verfällt in Unglaube. Hier nun ſage ich: Wenn Jemanden vermöge ſeiner Natur und Sittlichkeit die Natur des Teufels einnehmen kann, dann verlangt er unabläßig nach wohlſchmeckenden Speiſen und Getränken. Da er ſelbſt ohne Gaumen und Bauch iſt, ſucht er liſtig mittelſt der Speiſen in's Herz des Menſchen einzubringen und bringt hinein das Verlangen nach Schmackhaftem und macht den Menſchen unerſättlich in der Eßluſt und noch mehr in der Trunkſucht, gleich als ob er mittelſt des Leibes ſich ſättige und tränke, und macht zu ſeiner Wohnung nicht bloß den groben Leib, ſondern auch den feinen Geiſt und lehrt ihn vollbringen alles Böſe. Dieſer iſt's, der nicht verläßt den Menſchen bis zum Tage des Todes.“

„Aber wo ein Menſch Tugend hat und ſich fern zu halten ſucht von aller Bosheit, ſo daß die Menſchen, ſofern ſie das Aeußerliche beobachten, durchaus nichts Böſes von ihm wiſſen, und es wird geplagt ein ſolcher vom

Teufel und kann durch oft wiederholte Bemühungen den Teufel nicht von ſich bringen, da vermuthe ich, daß der Teufel kundiger iſt ſeiner geheimen Handlungen als wir, und daß der im Anbeginn Lügenhafte ihn durch Liſt gewonnen hat oder durch Aengſtigung. Zur ſelben Zeit nämlich, wo er in ſeinen verwerflichen Abſichten Hand anlegte und zu verderben anfieng, verleitete er den Menſchen zu ſorgloſer Ruhe. Hier, wenn der Menſch anfänglich unbefleckt und ſchuldloſen Sinnes war, iſt allerdings des Teufels unverſchämte Aufdringlichkeit und unverdroſſene Ausdauer am Tage. In ſolchem Falle muß man ſich nicht bloß auf's Faſten beſchränken, ſondern auch heilige Gebete zu Gott verrichten, und an vielen Orten, wo Reliquien der Heiligen ruhen, Gelübde und Bitten, daß entfernt werde der Böſe aus dem Menſchen. Nachher wenn all dieſes vollbracht iſt, und der Teufel geht nicht aus ihm, der Menſch aber wird nicht träg und läſſig in der Tugendübung bis zum Tage des Todes, dann, ſage ich, ſolle man einem ſolchen, wenn er noch ungetauft iſt, die Taufe ertheilen, und wenn er getauft iſt, das hl. Abendmahl. Denn einen ſolchen tugendkräftigen Mann kann der Teufel nicht von Gott entfernen, ſondern er wird überwunden und muß unterliegen und zu Schanden werden, wie einſt bei einem vollendeten Kämpfer, deſſen Tugendſtärke bis auf den heutigen Tag in der Kirche gerühmt wird. Aber andern Beſeſſenen, welche unmäßig leben und den Teufel und ſich ſelbſt zugleich mäſten und unerſättlich ſind in der Schwelgerei, ſoll man, wenn ſie ungetauft ſind, nicht die Taufe, und wenn ſie getauft ſind, nicht das Abendmahl reichen gemäß dem Befehle des Herrn:

Gebet das Heilige nicht den Hunden und werfet die Perlen nicht den Schweinen vor."

Dieß iſt nun die Hauptſtelle in der Erörterung des Eliſäus über die Beſeſſenen. Aber auch hier iſt über die Art und Weiſe, wie der Böſe vom Menſchen Beſitz nehme und wie man ſich von der Wirklichkeit ſolcher Beſitznahme überzeugen könne, kein klares Wort geſagt. Vielmehr läßt die Aeußerung, daß der Dämon mittelſt der Speiſen in's Herz des Menſchen einzudringen ſuche, ſogar wieder Zweifel entſtehen, ob Eliſäus auch unter der offenkundigen Beſeſſenheit wirklich eine phyſiſche oder bloß eine moraliſche Beſeſſenheit meine. Das Nachfolgende ſpricht zwar mehr für Letzteres, aber doch nicht ganz entſchieden. Jedenfalls aber iſt es etwas unerwartet, daß er dem Beſeſſenen erſt dann ein kirchliches Heilmittel angedeihen laſſen will, wenn derſelbe durchweg ein ſittlich unbeſcholtenes Leben führt. Erſt unter dieſer Bedingung ja will er, daß mit Faſten und Beten und Beſuch der Reliquien begonnen werde, wobei übrigens bemerkenswerth iſt, welch hohen Werth er auf letzteren Punkt legt. Exorcismen aber werden nicht mit einer Silbe erwähnt; denn unter dem einfachen Ausdruck: „Bitten" ohne weiteren Beiſatz können ſie doch nicht wohl gemeint ſein. Sodann in Betreff der Taufe und des Abendmahles iſt es wiederum nicht recht klar, ob ihre Ertheilung als Heilmittel gegen die Beſeſſenheit in Anwendung kommen ſoll, oder ob ſie bloß als kirchliche Wohlthat ungeachtet der ſtattfindenden Beſeſſenheit erlaubt werden wolle. Wenn man auf die geſtellten Bedingungen ſieht, möchte man eher Letzteres als Erſteres glauben. — Im Nachfolgenden ſucht Eliſäus nur noch die eine und andere ſeiner voranſtehenden Behauptungen in Bezug auf

mögliche Einreden zu limitiren oder zu rechtfertigen; ſo zunächſt die Behauptung, daß Sünden die Urſache der Beſeſſenheit ſeien, gegen welche man einwenden konnte, warum denn auch ſchon kleine Kinder von unreinen Geiſtern geplagt werden, wenn ſolche Plage nur Folge begangener Sünden ſei. Hierauf erwiedert Eliſäus:

„Wollte aber Jemand ſagen: Welches ſind die Sünden der Kinder, daß er ſie gleich im Anfange zu plagen beginnt, ſo ſage ich: bisweilen geſchieht es, daß Gott wie ein Menſch die Welt richtet, und bisweilen wie Gott; wo er nach den Werken vergilt, (richtet er) wie ein Menſch, der Vollmacht zum Richten hat, aber bei dem, der noch in keine Sünde gefallen iſt, (richtet er) als der Vorherwiſſende, damit der Menſch fern bleibe vom Böſen.“

Eliſäus will hier offenbar ſagen, die Beſeſſenheit trete, wenn gleich gewöhnlich, doch nicht immer, in Folge begangener Sünden und als Strafe für dieſelben ein, ſondern werde zuweilen von Gott auch zugelaſſen zur Prüfung und Läuterung des Menſchen, auch zur Zurückhaltung und Abſchreckung deſſelben vom Böſen. Dieſe Einſchränkung ſeiner vorherigen Behauptung war allerdings nöthig, wenn ſelbe nicht eine falſche ſein ſollte, und ſie hätte ſogar noch mehr Einſchränkungen nöthig gehabt, wenn ſie als eine vollſtändig wahre und richtige gelten will.

Was Eliſäus noch weiter vorbringt, iſt nicht mehr von beſonderem Intereſſe. Am beachtenswertheſten iſt in ſeiner ganzen Erörterung ſeine große Unklarheit und Unſicherheit in Beurtheilung dämoniſcher Zuſtände und noch mehr ſeine Meinungen und Rathſchläge über die zweckmäßigſte Behandlungsweiſe derſelben. Daß er namentlich in letzterer Beziehung unrichtig daran iſt, wiewohl das

praktiſche Moment bei ihm mit dem theoretiſchen ſo ziemlich im Einklange zu ſtehen ſcheint, kann hier keines beſonderen Beweiſes bedürfen. Jedenfalls iſt deutlich, daß wenn ſeine Anſichten wirklich die bei den damaligen armeniſchen Kirchenvorſtehern herrſchenden ſind, der Mangel eines Exorcismus für Dämoniſche im armeniſchen Rituale nicht ſehr befremden kann. Und dieſes eben iſt der Grund, warum wir die Anſichten des armeniſchen Biſchofs der Mittheilung werth achteten. Daß wir ihnen unſere Zuſtimmung verſagen, bedarf keiner Bemerkung mehr, ſo ſehr wir auch ſonſt der Gelehrſamkeit und dem ſeltenen Glaubenseifer des ruhmwürdigen Biſchofs unſere volle Anerkennung und Bewunderung zollen.

Welte.

II.

Recenſionen.

1.

Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. Von J. Döllinger. Regensburg bei Manz. 1848. 2ter Band XXIV und 704 Seiten, 3ter Band XVI, 591 und 67 Seiten. Preis beider Bände zuſammen 7 fl.

Den erſten Band des vorliegenden Werkes haben wir ſchon im Jahrgange 1846 der Quartalſchrift, Heft 3, S. 449 ff. beſprochen, und zugleich den Plan des Verfaſſers, ſeinen Zweck und ſeine Methode angedeutet. Was wir dort ſagten, gilt auch von den zwei neuen, kürzlich erſchienenen Bänden, in denen wir eine höchſt dankenswerthe Bereicherung unſerer kirchenhiſtoriſchen Literatur anzuerkenuen haben. Wie einſt Tillemont die fünf erſten chriſtlichen Jahrhunderte in der Weiſe geſchildert hat, daß er hundert und tauſend Ausſprüche und Zeugniſſe, eben aus jenen Zeiten ſelber heraus, in künſtlicher Moſaik zuſammenfügte, ähnlich hat Döllinger mit einer ſeltenen Beleſenheit in den Quellen viele hundert Ausſprüche der

Reformatoren, ihrer Freunde, Anhänger, Schüler, Zeitgenoſſen und Nachfolger zuſammengeſtellt, um dadurch ein getreues Bild der Reformation ſelbſt zu gewinnen. Iſt dieſes Bild nicht lieblich zum Anſchauen, ſo liegt die Schuld davon nicht an Herrn Döllinger. Die Zeit der Reformation ſpiegelt ſich in dieſen Zeugniſſen ſelber, und es iſt kein Grund zur Annahme vorhanden, daß ſie ſich ſelbſt gar zu ſchwarz gemalt habe. Wohl aber bildet dieſe Selbſtabſpiegelung der Reformationszeit einen höchſt intereſſanten Gegenſatz zu den gewöhnlich romantiſch ausſtaffirten Hiſtorien jener Periode, deren Verfaſſer allen Flitter für Gold anſehen und gegen alle Mängel und Schatten beharrlich ihre Augen verſchließen, indem bei ihnen das alte Wort in Erfüllung geht:

Quisquis amat ranam, ranam putat esse Dianam.

Bei Durchleſung des Döllinger'ſchen Werkes iſt es mir immer vorgekommen, als ſehe ich den Verfaſſer mit ernſter Miene, aber ſtets ruhiger wiſſenſchaftlicher Haltung über die Reformation zu Gericht ſitzen und die Zeitgenoſſen derſelben, ja ſelbſt ihre Urheber als Zeugen über ſie verhören. Im erſten Bande nun waren es gerade die Urheber der Reformation, Luther und ſeine nächſten Freunde, deren Ausſprüche über ihr Werk protokollirt und einregiſtrirt wurden. Außer ihnen aber hat Döllinger im erſten Bande faſt nur ſolche Zeugen vernommen, welche zwar Anfangs der Neuerung beitraten, ſie belobten und unterſtützten, nachher aber ſich entſchieden zurückzogen und entweder wieder in die alte Kirche eintraten, oder eigene ſeparatiſtiſche Richtungen verfolgten. In dem vorliegenden zweiten Bande dagegen werden abgehört und vernommen: „die Freunde und Gehülfen der erſten Reformatoren, die

Gründer der neuen Gemeinden in den verſchiedenen Gegenden Deutſchlands, die Hauptwerkzeuge bei der religiöſen Umgeſtaltung — dann ihre Schüler und Nachfolger, die Profeſſoren der Theologie an den proteſtantiſchen Hochſchulen, die Hofprediger und Superintendenten, die Stadt- und Landprediger, die Schulmänner — kurz alle jene, deren Thätigkeit und Stellung ſie vor Allen befähigte, aus genaueſter Kenntniß und vollſtändiger Erfahrung die ſittlichen und kirchlichen Zuſtände ihrer Zeit zu ſchildern, die Verknüpfung von Urſache und Wirkung darin nachzuweiſen, und die, wenn ſie die Thatſachen unumwunden bekennen, durch ihre Reticenzen, durch ihre Ablehnungen oder halben Geſtändniſſe hinſichtlich der wahren Urſachen mitunter beredter und für den, der zwiſchen den Zeilen zu leſen verſteht, überzeugender ſich erklären, als jene Männer, welche auf einem verſchiedenen Standpunkte ſtehend und nicht durch ſolche Bedenklichkeiten zurückgehalten, offen auf die Gründe der allgemein zugeſtandenen Erſcheinungen hinweiſen. — Aber nicht blos die Männer der erſten proteſtantiſchen Generation ſind es, welche wir hier vernehmen, ſondern auch die der beiden folgenden; über das ganze Jahrhundert der Reformation, die Geſammtheit ihrer Entwicklung, Ausbildung und Befeſtigung vom J. 1520 bis 1620 erſtreckt ſich die Reihenfolge der Zeugen.“ Vorr. S. VI f.

Gerade mit dieſer Ausdehnung ſeines Werkes hat aber Döllinger einen Einwurf abgeſchnitten, der ihm ſonſt unausbleiblich gemacht worden wäre. Man hätte geſagt: allerdings treffen wir in den erſten Zeiten der Reformation viele Unordnungen, bittere Zerwürfniſſe unter den Reformatoren ſelbſt, und grobe Sünden in den Gemeinden;

aber jede große Umwälzung iſt mit dergleichen Uebelſtänden verbunden, ſie ſind ihre natürlichen, darum nothwendigen Nachwehen; aber wenn ſich der Sturm gelegt hat und das Gewitter zu Ende iſt, dann und dann erſt kommen die ſchönen, beſſeren Zeiten. — Um dieſen Einwurf abzuſchneiden, hat Döllinger ſein Zeugenverhör über ein ganzes Jahrhundert ausgedehnt, und ſagt darum mit Recht: „Es ſind alſo nicht die, wenn auch unheilvollen, doch vorübergehenden Nachwehen jener von einer großen kirchlichen Umwälzung unzertrennlichen Erſchütterung, aus denen man die hier geſchilderten Zuſtände auch nur theilweiſe zu erklären vermöchte; ſondern was ſich hier enthüllt, das ſind die Früchte und Wirkungen eines bereits geordneten, zur Ruhe und Feſtigkeit gelangten Syſtems — Früchte und Wirkungen, wie ſie autochthoniſch, nicht etwa in Folge von Nachwirkungen früherer Zuſtände, ſondern nach innern Geſetzen auch dann noch, und in völlig ungeſchwächter Kraft, ſich hervordrängten, als von den tauſenden von Fäden, welche ehmals das menſchliche Leben und Bewußtſein in ſeinem ganzen Verlaufe an die alte Kirche gebunden hatten, alle längſt zerriſſen und abgeſchnitten, und die Erinnerung an die Lehren, Vorſtellungen, Uebungen und Inſtitute jener Kirche theils völlig im Volke erloſchen war, theils nur noch durch die polemiſche Erwähnung auf den Kanzeln und in den Religionslehrbüchern gefriſtet wurde.“ Vorr. S. VII f.

Wie bei jedem gerichtlichen Zeugenverhör vor Allem Stand und Gewerbe, überhaupt das Nationale des Zeugen angegeben werden muß, ſo hat auch Döllinger, bevor er einen Zeugen aufführt, immer zuvor eine kurze Lebensgeſchichte deſſelben mitgetheilt und namentlich ſeine Stellung

zur Reformation angedeutet, damit um ſo ſicherer über die Glaubwürdigkeit ſeines Zeugniſſes geurtheilt werden kann. Auf dieſe Weiſe haben wir in dem vorliegenden Werke zugleich auch eine intereſſante Biographienſammlung erhalten, und wenn nur da und dort etwas Weniges mehr beigefügt worden wäre, würde Döllinger's Arbeit auch dieſem, nicht gering zu achtenden Nebenzwecke vollſtändig entſprechen. Immerhin aber iſt dieß Werk ein großer **Catalogus testium veritatis**, und der alte Reformator Flacius Illyrikus, deſſen Leben und Leiden Döllinger im zweiten Bande ſo ſchön und ſo ausführlich beſchrieben hat, würde ſich höchlich verwundern, wenn er ſehen könnte, wie ſein unter dem ebengenannten Titel zu Gunſten der Reformation gefertigtes Werk einen ſo contraſtirenden Pendant gefunden hat.

In der That iſt die Zahl der im zweiten Bande allein aufgeführten Zeugen auf ungefähr **200** angewachſen, und die ſtrengſte Oekonomie mußte eingehalten werden, um auf **700** Seiten alle dieſe zum Worte kommen zu laſſen. Döllinger ſagt in dieſer Beziehung ſelbſt: „Von dem bereits vorbereiteten und zur Mittheilung beſtimmten Stoffe mußte ein Theil wieder bei Seite gelegt werden, theils um einer gewiſſen Monotonie, die in einer noch größern Maſſe von Zeugniſſen und Schilderungen unvermeidlich geweſen wäre, vorzubeugen, theils weil es mir darauf ankam, eine möglichſt vollſtändige Anzahl von Zeitgenoſſen hier zu Worte kommen zu laſſen, und jede Einrede, die etwa die Ausſagen und Schilderungen Einzelner durch beſondere aus ihren Schickſalen oder ihrer Stellung hergenommene Motive entkräften oder abſchwächen möchte, von vorneherein unter der Maſſe beſtätigender Aeußerungen

zu erdrücken. Es iſt daher Vieles, was aus den Schriften von Bucer, Brenz, Selnekker, Muskulus u. A. außer dem hier Mitgetheilten noch geſammelt war, weggelaſſen, und ſind dafür neben den Geiſtlichen auch die Stimmen der Weltlichen, der Juriſten, Schulmänner und Humaniſten, mitgetheilt worden, auf daß der Eindruck der kirchlichen Zuſtände, der ſich in den Aeußerungen ſolcher nicht zum Predigerſtande gehöriger Männer reflektirt, verglichen werden könne mit den Erfahrungen und Bekenntniſſen, welche die Schöpfer und Verkünder der proteſtantiſchen Lehre hinterlaſſen haben.“ Vorr. S. VIII f.

Die genannte Rückſicht auf den Raum veranlaßte weiterhin den Herrn Verf., nicht mehr wie früher, ſämmtliche Belegſtellen und Zeugniſſe auch in der Urſprache, in den Noten, mitzutheilen; vielmehr hat er ſolche Mittheilung faſt einzig auf die Fälle beſchränkt, wo er nicht gedruckte, ſondern bloß handſchriftliche Quellen benützte. Die Zahl der von ihm ausgebeuteten gedruckten Werke iſt faſt Legion; namentlich hat er viele kleine, ſonſt nahezu Jedermann unbekannt gebliebene Schriften und Schriftchen aus der Reformationszeit für ſeine Zwecke excerpirt. Außerdem ſtanden ihm aber auch mehrere wichtige handſchriftliche Quellen zu Gebot, und die bedeutendſten darunter ſind: 1) eine Correſpondenz ſchweizeriſcher oder ſchweizeriſch-geſinnter Reformatoren und Theologen aus der Zeit von 1560—1589 (Codex Polling. 2 Bde), darunter mehrere Briefe aus Heidelberg und Straßburg, die meiſten von Bullinger, Walther, Jetzler, Toſſanus u. A.; 2) die bekannte Camerariſche Sammlung mit der reichhaltigen nur theilweiſe gedruckten Correſpondenz des ältern und jüngern Camerarius und den von beiden geſammelten Urkunden;

3) die von Gallus in Regensburg veranſtaltete Sammlung abſchriftlicher Briefe, Berichte und Aktenſtücke, reichhaltig vorzüglich für die Zeit von 1547—1570 (Codd. Germ.); 4) eine früher in dem Plaſſenburger Archiv befindliche Sammlung von Religionsakten, größtentheils das Markgräflich-Ansbachiſche Religionsweſen betreffend.

Um die Reichhaltigkeit des vorliegenden zweiten Bandes und ſeinen intereſſanten Inhalt kurz anzudeuten, bemerken wir, daß derſelbe in 23 Abſchnitten folgende Hauptpunkte enthält. Im erſten Abſchnitte werden vernommen: die Zeugniſſe der Straßburger Reformatoren, beſonders die von Capito, Hedio und Bucer; im zweiten die der niederdeutſchen Reformatoren der früheren Zeit, Urban Regius, Corvin, Erasmus Alber, Krage ꝛc.; im dritten und vierten die einiger ſüddeutſchen Prediger und der Nürnberger Reformatoren Andreas Oſiander, Venatorius, Veit Dietrich, Waldner, Culmann; im fünften werden die älteſten ſächſiſchen und thüringiſchen Reformatoren und Freunde Luther's abgehört, beſonders Spalatin, Lange, Juſtus Jonas und Amsdorf; im ſechsten die Wittenberger Reformatoren Bugenhagen, Cruciger, Paul Eber, Georg Major ꝛc. Der ſiebente Abſchnitt handelt von Menius, Sarcerius und Weller, der achte von den heſſiſchen Reformatoren, der neunte von Math. Flacius Illyrikus und Chriſtoph Laſius, der zehnte von den Reformatoren und Theologen der Grafſchaften Mansfeld, Schönburg, Reuß und Henneberg, der eilfte von einigen ſüddeutſchen, der zwölfte von den Leipziger und Dresdener Theologen, Pfeffinger, Aleſius, Strigel, Selnekker. Beſonders intereſſant war für uns der dreizehnte Abſchnitt über die württembergiſchen Neuerer Brenz, Schnepf, Heerbrand, die Bidem-

bache, Andreä, Math. Alber ꝛc. Der vierzehnte beſpricht den Andreas Muskulus und die Satanspredigten zur Anregung der lahm gewordenen proteſtantiſchen Gewiſſen, der fünfzehnte beſchreibt den (wenig günſtigen) Einfluß der Reformation auf die ſittliche Haltung des Volks in geſchlechtlicher Beziehung, mit ſpeziellen Nachweiſungen aus Württemberg, Sachſen, Heſſen ꝛc. Im ſechszehnten kommen die preußiſchen lutheriſchen Biſchöfe Mörlin, Heshus und Wigand an die Reihe, im ſiebenzehnten die Theologen der nordiſchen Dreiſtädte, im achtzehnten die von Mecklenburg, Pommern, Braunſchweig und Weſtphalen, im neunzehnten die Theologen der Mark und Schleſiens, im zwanzigſten die von Nordhauſen und Kurſachſen, im einundzwanzigſten die von Regensburg und Augsburg. Sofort werden im zweiundzwanzigſten Abſchnitt ſehr viele und wichtige Zeugniſſe von Laien, berühmten Philologen, Juriſten, Staatsmännern ꝛc., beſonders von Joachim Camerarius, Peucer, Georg Fabricius, Cracov ꝛc. mitgetheilt und endlich in einer Art Anhang ein Ueberblick gegeben über den ſittlichen und religiöſen Zuſtand in den einzelnen Gebieten und Städten des proteſtantiſchen Deutſchlands und der Nachbarländer.

Es wird uns ſchwer, aus dieſer ungeheuren Menge des Intereſſanten Einiges beſonders hervorzuheben. Doch wollen wir, nur Beiſpiels halber, ein paar Mittheilungen aus dem zweiten Band uns erlauben. Wie ſehr die Predigtweiſe der erſten Reformatoren mit dem Bauernkriege in Beziehung ſtehe, zeigt Döllinger an dem Beiſpiele Bucer's. In einem Briefe an Zwingli rühmt dieſer nämlich die Wirkungen, welche ſeine Predigten in Kurzem hervorgebracht hätten; aber in einem andern Briefe an

Hektor Lange beſchreibt er auch ſchon die bittern Früchte dieſer Predigten. „Er gewahrte jetzt mit Schrecken, welche Vorſtellungen es waren, die beim Volke den leichteſten Eingang fanden, und welche Geſinnungen dieſe erzeugten. Er hatte geprebigt, daß die Geiſtlichen das Kirchengut durch Betrug zuſammengebracht hätten, und nun waren ganze Schaaren bereit, gleich mit dem Schwerdte darein zu ſchlagen, und die Güter, um die ſie oder ihre Vorfahren, wie man ihnen ſagte, betrogen worden, mit Gewalt zurückzufordern. Kein Prediger, wie klug er auch ſei, klagte Bucer, könne hier dem Vorwurf, Aufruhr zu ſtiften, entgehen. Er und ſeine Collegen verſicherten das Volk, es habe nun ſeit Jahrhunderten unter den Betrügereien und der Tyrannei der Geiſtlichen geſeufzt, und nun wollte es, nach Bucer's Ausdruck, die Geiſtlichen nicht wie bisher mit Ruthen, ſondern mit Scorpionen geißeln." S. 21 f.

Ein hübſches Beiſpiel, wie ſehr die Reformatoren unter ſich uneinig waren, und ſich gegenſeitig haßten, gibt die Verſchiedenheit der Urtheile über Amsdorf. „Luther hegte eine hohe Meinung von ihm; er glaubte in ihm den treueſten Abdruck ſeiner eigenen Perſönlichkeit und Sinnesweiſe zu ſehen: mein Geiſt ruht auf Amsdorf, ſagte er, und behauptete zugleich, Amsdorf ſei ein Theologe von Natur, Cruciger und Jonas ſeien nur erdachte und gemachte Theologen. Als es ſich um die Wahl eines Biſchofs für Naumburg handelte, äußerte er wieder: Amsdorf habe Vernunft, Kunſt und viel Gaben Gottes genug, ſo daß er auch wohl zum Papſtthum ſelbſt tüchtig ſei. Auch der Kurfürſt Johann Friedrich ſetzte mehr Vertrauen auf Amsdorf, als auf irgend einen der Wittenberger Theologen, und Hieronymus Weller, Luther's Tiſchgenoſſe,

meinte: Niemand habe ſo viel von Luther's Geiſt empfangen, als Amsdorf. Dagegen bezeichnete ihn der Landgraf von Heſſen als einen alten Phantaſten, und Melanchthon urtheilte in ſeinem Briefe an Bucer: Man dürfe, um ſich eine Vorſtellung von Amsdorf's Charakter machen zu können, nur deſſen Schrift gegen Erasmus leſen, in welcher der unſinnige Finſterling auf alle Weiſe ſeine Galle ausleere. Noch ungünſtiger lautet die Schilderung des jüngern Juſtus Jonas: „„Illyrikus und der ungeſtüme wüſte Kopf des groben Eſels Niklas Amsdorf ſehen, dichten und trachten in all' ihrem Schreiben nur dahin, wie ſie den gemeinen Pöbel, die armen unwiſſenden Laien ... auf ihrer Seite behalten, u. ſ. f.““ S. 120 f.

Noch mehr zeigt der ganze Abſchnitt über Flacius (Bd. II. S. 224—263) das arge Zerwürfniß unter den Reformatoren und ihre bittere Feindſchaft gegen einander. Kaum hatte z. B. derſelbe im Verein mit einigen Freunden ſeine berühmten Centurien begonnen, ſo ſuchten die Wittenberger Theologen, obgleich dieß Buch dem Proteſtantismus ungemein nützte, es doch aus Haß gegen Flacius von vorneherein todtzuſchlagen. „Noch war der erſte Band dieſes Werkes nicht erſchienen, als von Wittenberg aus bereits Verſuche gemacht wurden, mit den Verfaſſern zugleich das Werk verächtlich zu machen. Die Wittenberger Theologen, unter dem Namen der dortigen Studentenſchaft ſich verſteckend, beſchuldigten die Verfaſſer: ſie ſeien mit dem größten Leichtſinne bei der Abfaſſung des großen Geſchichtsbuches zu Werke gegangen, hätten das viele zu dieſem Zwecke zuſammengebrachte Geld unterſchlagen, und am Ende wurde erklärt: dieß ſoll aber Alles nicht euch arme Teufel — Wigand, Juder u. A. — angehen, ſon-

dern euern Vater, den leibhaftigſten Teufel Flacius.“ S. 235. Ein weiteres ſchlagendes Beiſpiel dieſer ſchrecklichen Gehäſſigkeit gab auch der berühmte Reformator Andreas Muskulus, als er auf der Herzberger Synode verlangte, man ſolle den Leichnam des Melanchthon ausgraben und ſammt ſeinen Schriften verbrennen. S. 399.

Dieſe beſtändigen Streitigkeiten der Reformatoren unter einander machten natürlich und nothwendig den Lehrbegriff der neuen Kirche ſchwankend und unſicher, und häufig wußte das Volk gar nicht mehr, was es glauben ſollte, und was ächt lutheriſche Lehre ſei. Flacius hat darum völlig die Wahrheit geſagt, wenn er im J. 1557 an den König von Dänemark ſchrieb: „ſeit dem Tode Luther's ſei eine ſolche Verwirrung der Lehre in der Kirche entſtanden, daß der größte Theil des armen Volkes bereits nicht mehr wiſſe, welches die wahre, welches die falſche Religion ſei, was ſie glauben, was ſie verdammen ſollten. Um ſich davon zu überzeugen, dürfe der König nur auf das gerade zu Stande gekommene Wormſer Geſpräch ſehen, da finde man faſt eben ſo viele verſchiedene Meinungen, als proteſtantiſche Colloquenten.“ S. 234. Aehnlich ſprechen ſich faſt alle 200 hier aufgeführten Zeugen aus, und gerade dieſe Glaubensuneinigkeit bildet neben der wachſenden Unſittlichkeit in der neuen Kirche den Hauptgegenſtand der beſtändigen bittern Klagen aller alten proteſtantiſchen Theologen. So ſagt Alexander Aleſius (ein ſonſt unähnlicher Namensbruder des großen Scholaſtikers), gebürtig aus Schottland, aber Profeſſor zu Frankfurt an der Oder und Freund Melanchthon's: „wie ſchnell haben die Meiſten die ſüßen Predigten von der Sündenvergebung im Glauben an Chriſtus aufgefaßt, und wie ſchändlich

mißbrauchen ſie dieſelben zur fleiſchlichen Freiheit?“ S. 324. Aehnlich äußerten ſich namentlich auch die württembergiſchen Reformatoren, z. B. der Tübinger Kanzler Jakob Andreä, wenn er ſchreibt: „Der andere (der lutheriſche) Hauſe in Deutſchland läßt wohl dem Worte Gottes ſeinen Platz und Raum, daß es gepredigt wird; aber da wird keine Beſſerung geſpürt, ſondern ein wüſt, epikuriſch Leben mit Freſſen, Saufen, Geizen, Stolziren, Läſterungen des Namens Gottes u. ſ. f.“ S. 376.

Viele andere Klagen der alten Anhänger der Reformation beziehen ſich auf die Verachtung des geiſtlichen Standes, auf die Schmälerung ſeines Einkommens, auf Antaſtung des Kirchenguts u. dgl. Zu einer auch für das 19. Jahrhundert intereſſanten Parallele aber geben uns nachſtehende Worte des lutheriſchen Pfarrers Chriſtoph Marſtaller zu Schwäbiſch-Hall Veranlaſſung: „Hörſt du, Pfaff, ſagt die Welt, du ſollſt weder Gold noch Silber haben; darauf nun die weltliche Obrigkeit in dieſen letzten Zeiten heftig dringet, auch unter dem heiligen Evangelio, mit ihren Kirchendienern; doch wollen ſie auch meiſtentheils **insano procerum consilio** daſſelbe beſchönen und vermänteln, und ſagen: lieber Vogt, lieber Kellner! was hat dein Pfaff für ein Einkommen bei dir in deinem Flecken? Ich laſſe mir ſagen, es möge ſich im Jahr auf ſo viel und ſo viel Gulden erſtrecken. Lieber! es gehört nicht einem jeden Pfaffen ſo viel, du mußt ihm die Vögel ausnehmen, wir müſſen ihm die Pfründ beſchneiden ... Man kann jetzund dem lieben Evangelium nicht viele Kelche aus der Kirche rauben, denn ſie ſind vorhin faſt alle durch die Obrigkeit derſelbigen Kirchen gepanzerfegt worden. Man hat die güldenen Kelche aus den Tempeln geflüchtet

(Gott weiß wohl wohin?) und kupferne an die Statt geſezt und übergüldet; ſo weit hat der Pfründbeſchneiderteufel eingeriſſen u. ſ. f.“ S. 317.

Der Raum verbietet uns, weitere Auszüge mitzutheilen; wir begnügen uns darum kurz anzugeben, daß, wenn der zweite Band dem Geſagten den Charakter einer Biographienſammlung trägt, ſo der dritte mehr eine dogmenhiſtoriſche Monographie iſt. Seinen Inhalt bildet nämlich: die proteſtantiſche Lehre von der Rechtfertigung und die damit unmittelbar zuſammenhängenden Lehren in ihrer Entwicklung in Deutſchland von Luther's erſtem Auftreten bis zur Concordienformel (1517—1580), und es kommen darin die antinomiſtiſchen, Oſiandriſchen, ſynergiſtiſchen, Flacianiſchen, Majoriſtiſchen ꝛc. Streitigkeiten in beträchtlicher Ausführlichkeit zur Sprache.

Zum Schluſſe wollen wir noch auf ein paar, übrigens weniger bedeutende Unrichtigkeiten aufmerkſam machen, welche uns bei der Lektüre aufgefallen ſind. Auf S. 58 f. von Band II. iſt Urban Regius zu den niederdeutſchen Reformatoren geſtellt. Allein dieſer Mann iſt nicht nur in Süddeutſchland, zu Langenargen am Bodenſee, geboren, ſondern erhielt auch hier im Süden ſeine Bildung, trat in Ingolſtadt und Augsburg zuerſt als Reformator auf, wirkte hier in ſeinen kräftigſten Jahren und kam erſt ſpäter nach Lüneburg, wo er im J. 1541 zu Celle ſtarb. — Außerdem iſt auf S. 162 die Szene zwiſchen Luther und Dr. Georg Major nicht ganz richtig dargeſtellt. Letzterem kam nicht ein Blatt Luther's mit den Worten: „unſere Profeſſoren müſſen über das Abendmahl examinirt werden“ zu Geſichte, ſondern als Dr. Major von Luthern Abſchied nahm, um zum Regensburger Religionsgeſpräche zu reiſen

(1546), hatte Luther an die Thüre ſeines Studierzimmers die Worte geſchrieben: **Nostri Professores examinandi sunt de Coena Domini.** Vgl. Luther's Werke, Walch'ſche Ausgabe, Bd. XVII. S. 1476.

Hefele.

2.

Die älteren Matrikeln des Bisthums Freyſing. Von Dr. **Martin v. Deutinger**, Domprobſt an der Metropolitankirche in München. München 1848.

Unter dieſem Titel hat der Herr Domprobſt Dr. v. Deutinger in München zwei im Frühjahre dieſes Jahres von ihm gehaltene hiſtoriſche Vorträge durch den Druck veröffentlicht. Der erſte, eine in der Plenarverſammlung des hiſtoriſchen Vereins von und für Oberbayern vorgetragene Rede findet ſich im X. Bande, 1. Hft. des Oberbayerſchen Archivs, und iſt auch in beſonderem Abdruck zu München bei Georg Franz erſchienen. Die andere Abhandlung dagegen wurde in der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften vorgetragen und in den bekannten Münchner gelehrten Anzeigen (Jahrg. 1848. Nr. 74 ff.) abgedruckt. In beiden Schriftchen gibt der hochw. Herr Verfaſſer eine gedrängte Nachricht und Ueberſicht über die alten, theilweiſe ſchon aus dem 14. Jahrhundert abſtammenden ſtatiſtiſchen Beſchreibungen (Matrikeln) der uralten Freyſinger, jezt München-Freyſinger Diöceſe; und er iſt von der Wichtigkeit dieſer Dokumente ſo ſehr überzeugt, daß er zugleich einen Abdruck derſelben beſorgen zu wollen verſpricht. Das Ganze würde 9 Hefte zu je 12 Bogen

(Pr. 48 kr.) umfaſſen; und wir verſäumen nicht, die verehrlichen Leſer der Quartalſchrift zum Voraus auf dieß verdienſtliche Unternehmen aufmerkſam zu machen, mit der Bemerkung, daß ſolche alte Diöceſanbeſchreibungen nicht nur für den Clerus des betreffenden Bisthums, ſondern für jeden Freund der vaterländiſchen Geſchichte, zumal unſerer deutſchen Kirchengeſchichte, von Intereſſe und Bedeutung ſind.

Gleichſam Hand in Hand mit dieſem literariſchen Unternehmen geht ein zweites, dem ſich Herr v. Deutinger zu gleicher Zeit unterzieht, nämlich die Herausgabe einer Zeitſchrift mit dem Titel: „Beiträge zur Geſchichte, Topographie und Statiſtik des Erzbisthums München und Freyſing“ in zwangloſen Heften. Er beabſichtigt insbeſondere Arbeiten über die Geſchichte der Biſchöfe von Freyſingen und Chiemſee, der freyſingiſchen Weihbiſchöfe und Generalvikare, ſämmtlicher Collegiatſtifte und Klöſter, Seminarien und Prieſterhäuſer, ausführlichere hiſtoriſch-topographiſche Beſchreibungen einzelner Pfarreien und Archidiaconate, Biographien merkwürdiger Männer, die Reihenfolgen der Pröbſte, Aebte rc. mit biographiſchen und chronologiſchen Notizen, Relationen über die literariſchen Leiſtungen des Diöceſanclerus, über größere Kirchen, werthvolle Altargemälde, liturgiſche Bücher, Urkundenabdruck und Regeſten u. ſ. w. in dieſe Beiträge aufzunehmen. Vorerſt wird jährlich nur ein Heft zu ſehr mäßigem Preiſe erſcheinen.

Hefele.

3.

Verſammlung von Geiſtlichen, gehalten zu Prag am 18. und 22. Mai 1848. Prag 1848, in Commiſſion bei Wenzel Heß. 31 S. in 8. Preis 18 kr.

Da der Umſchwung der Dinge, durch welchen auch der Kirche ihr Antheil an der errungenen allgemeinen Freiheit erworben iſt, in verſchiedenen Gegenden Deutſchlands Verſammlungen und Beſprechungen der katholiſchen Geiſtlichkeit hervorgerufen hat und noch hervorruft, ſo dürfte es die Leſer unſerer Zeitſchrift intereſſiren, auch von der angezeigten Verſammlung und ihren Verhandlungen eine ausführlichere Kunde zu erhalten, um ſo mehr als die eiſerne Hand des Polizeiſtaats und ſeiner bureaukratiſchen Diener in keinem Lande mit ſolcher bis zum eigenen Untergang conſequenten Härte auf der Kirche gelaſtet hat, wie in Oeſtreich, und ebendieſes Oeſtreich auch andern deutſchen Staaten wenigſtens hierin zum Muſter und zur Rechtfertigung hat dienen müſſen.

Der Urheber und Leiter dieſer Verſammlung iſt der würdige Präſes des wendiſchen Seminars P. Franz Rahlowsky, welcher die Verſammlung mit folgender Anſprache begrüßte: „Ich habe vor allem Andern um Entſchuldigung zu bitten, daß ich mir die Freiheit genommen habe, ſo viele und mitunter ſo angeſehene hochw. Herren zu einer Verſammlung in den Mauern unſeres wendiſchen Seminars einzuladen. Wir alle kennen und empfinden die kritiſche Lage, in die wir Geiſtliche ſammt allen unſeren Angelegenheiten in Folge der politiſchen Ereigniſſe der Gegenwart gerathen ſind. In dieſer Lage bringt ſich die

wichtige Frage auf, ob denn nicht zur Abwehrung oder wenigſtens zur Verminderung der drohenden Uebel von unſerer Seite etwas zu geſchehen habe, und was und in welcher Weiſe es zweckdienlichſt geſchehen könne? Ich habe mir darüber eine Anſicht gebildet, und ſie zu Papiere zu bringen beſchloſſen; als ich mit dieſer Arbeit zum großen Theile fertig war, bat ich fünf meiner vertrauteſten Freunde, mir über das Vorgeleſene ihre Meinung unumwunden zu ſagen. Ueber meine Erwartung günſtig haben ſich dieſe Herren über die Stuckarbeit ausgeſprochen und mich aufgefordert, das Elaborat zu vollenden, und es dann einer größeren Verſammlung, die jedoch mit Vermeidung alles Aufſehens veranſtaltet werden möchte, zur Erwägung vorzulegen. In meiner guten Abſicht hiedurch beſtärkt, und mehr als bisher zu mir Vertrauen faſſend, habe ich die Arbeit vollendet, und um der Sache nicht den Anſchein einer Partheiung oder gar einer Ungeſetzlichkeit zu geben, eine Anzahl von Geiſtlichen höheren und niederen Ranges, die allgemeine Achtung genießen, und mitunter in der nächſten amtlichen Nähe unſeres hochw. Herrn Erzbiſchofes ſtehen, zu einer Privatconferenz einzuladen." — Es waren 35 erſchienen, und nun folgte die Verleſung des nachfolgenden Aufſatzes.

Dieſer beginnt damit, daß er hervorhebt, eine öffentliche und freimüthige Beſprechung der kirchlichen Angelegenheiten von Berufenen ſei durch die Zeitumſtände nicht nur möglich und leicht gemacht, ſondern ſogar geboten, möglich und leicht, weil die Kirche durch die Conſtitution mancher Bevormundung enthoben und damit auch ihre Amtshaber, vom Biſchofe bis zum Pfarrkaplane herab, frei geworden; geboten durch den allgemeinen Fortſchritt

und weil, wenn man dieſen Ausdruck einem einfachen Prieſter verzeihen wolle, die Vorſteher der Kirche ſchon bei der früheren Ordnung der Dinge mit der Würdigung der ſocialen Bedürfniſſe und mit deren Befriedigung im Rückſtande geblieben.

Hieran wird nun ſogleich die Frage geknüpft: *alſo Synoden! und die unverzüglich?* Nachdem der Verf. ſchon vorher bemerkt hatte, daß mehrere ſchüchterne Stimmen ſich bereits für eine baldige Berufung von Synoden hätten vernehmen laſſen, dieſen aber ein gewiſſer Pater W. in einem radicalen Aufſatz in der conſtitutionellen Prager Zeitung mit der Erklärung entgegengetreten ſei, daß von Synoden gar kein Heil zu hoffen ſei, weil gemäß gedenklicher Praxis die Synoden auch jetzt meiſt aus dem conſervativen höheren Clerus conſtituirt würden, zu welchem aber weder die niedere Geiſtlichkeit noch das Volk genug Vertrauen habe; entſcheidet er ſich dahin: ich ſtimme nicht dafür; wir ſind ja dazu nicht vorbereitet und nicht diſponirt. Denn es dürfte unter den gegenwärtigen Umſtänden leicht der Fall ſein, daß ein großer Theil der Synodenmitglieder ſich für die Beibehaltung des lieben, ſchon gewohnten und auch bequemen alten Kleides höchſtens mit Aufheftung einiger kleinen Reparaturen entſchiede, wogegen viele andere Mitglieder von übermäßigem Eifer hingeriſſen und von dem ſehr irritirten Zeitgeiſte ſtark influirt, mitunter Forderungen ſtellen würden, die zu befriedigen nicht möglich oder doch zur Zeit nicht räthlich und heilſam wäre. — Alſo jetzt noch keine Synoden, wir ſind nicht diſponirt und nicht vorbereitet, um an ein ſo heiliges und großes Werk zu gehen. So weit der würdige Präſes des wendiſchen Seminars.

Referent kennt die faktiſchen Verhältniſſe unter der böhmiſchen Geiſtlichkeit zu wenig, um über die angeführten Gründe ſelbſt urtheilen zu können, da er aber bei der angeregten Frage ſeit lange betheiligt iſt, ſo ergreift er dieſe Gelegenheit, um über die Synoden das Wort wieder aufzunehmen. Im Jahre 1834, als bei uns im ſüdlichen Deutſchland von vielen, ſelbſt den entgegengeſetzteſten Seiten Synoden verlangt wurden, fand ich mich veranlaßt, in dieſer Zeitſchrift die Frage aufzuwerfen: was iſt in unſerer Zeit von Synoden zu erwarten? Ich prüfte den Gegenſtand nach allen Seiten hin, von welchen er geprüft werden mußte, indem ich unterſuchte, ob in unſerer Zeit die Bedingungen gegeben ſeien, unter welchen allein Synoden nicht nur möglich, ſondern auch erſprießlich ſein würden, nämlich Bedingungen von Seite der Biſchöfe, der Geiſtlichkeit, der Staatsregierungen (nach den damaligen Verhältniſſen), des Papſtes u. ſ. w. Die Unterſuchung ergab, daß jene Bedingungen noch nicht gegeben ſeien, und ſo mußte ich mich dahin ausſprechen, daß Synoden jetzt weder möglich ſeien, noch von Nutzen ſein würden, ein Ausſpruch, mit welchem ich auf einer Seite viel Beifall fand, auf einer andern aber wenig Ehre einlegte. — Inzwiſchen haben ſich aber die Zeiten geändert, die Perſonen und Dinge, von welchen die Möglichkeit der Synoden abhängt, ſind anders geworden; unſere Biſchöfe ſind von dem Bewußtſein ihres hohen Amtes und ihrer Pflichten durchdrungen, von einem wahren Eifer, die Mißſtände in der Kirche zu beſſern, beſeelt, und haben nach Innen und Außen eine lang vermißte Haltung angenommen. Die Geiſtlichkeit iſt ihrerſeits durch einen Zerſetzungs- und Läuterungsproceß gegangen, alle geſunden und beſſern

Kräfte in ihr wurden durch die leuchtenden Beiſpiele großer Kirchenfürſten angeregt, gehoben, und zu einem neuen harmoniſchen Wirken vereinigt, welches immer weiter um ſich greift; den faulen, zerſetzenden Elementen aber hat zuerſt Johannes Ronge eine Pforte geöffnet, durch welche ſie aus der Kirche ausſcheiden, und ihren Auflöſungsproceß außerhalb ihr und darum ohne Nachtheil für ſie fortſetzen können; endlich iſt Allen ohne Unterſchied des Standes durch die Frankfurter Beſchlüſſe ein abſolutes Stillſchweigen über ihren Glauben zugeſtanden, ſo daß fortan Jeder, der in der Kirche krawallieren wollte, als Ruheſtörer ausgewieſen werden kann. Eine nicht minder bedeutende Aenderung iſt in den Verhältniſſen der Kirche zum Staat eingetreten, welche früher die Abhaltung von Synoden, wenigſtens eine freie Bewegung auf denſelben unmöglich machten. Zwar erhielt der urſprüngliche Antrag auf Trennung und Unabhängigkeit der Kirche vom Staate die reichsgeſetzliche Anerkennung nicht, dagegen wurde der Kirche die Freiheit und Unbeſchränktheit in der Religionsübung, das ſelbſtſtändige Ordnen und Verwalten ihrer Angelegenheiten, und das Nichtbedürfniß der Anerkennung ihres religiöſen Bekenntniſſes durch den Staat grundrechtlich garantirt, was der Unabhängigkeit in dem Sinne, wie ſie gefordert werden kann, vollkommen gleichkommt. Vermöge dieſer Freiheit kann alſo künftig in Deutſchland von einer beſondern Staatserlaubniß zum Zuſammentritt einer Synode, von einer Aufſicht oder Direction derſelben durch Staatscommiſſäre, von einer Beſtätigung ihrer Beſchlüſſe durch die Staatsgewalt, wie zu deren Veröffentlichung nicht mehr die Rede ſein. Dieſe Freiheit der Kirche und der große innere Umſchwung in

ihren Beamten und Dienern ſind ein bedeutender, ja der nächſte Schritt zu Synoden, die wir bereits in einzelnen Erſcheinungen hervortreten ſehen. Außer den Verſammlungen beſonderer zu katholiſch kirchlichen Zwecken entſtandener Vereine iſt der in dieſen Tagen ſtattfindende Zuſammentritt aller nicht verhinderten Biſchöfe Deutſchlands zu Würzburg von der höchſten Wichtigkeit. Am 22. Oct. waren bereits 19 Biſchöfe, begleitet von Räthen ihres Vertrauens, vereinigt; am folgenden Tage ſollten die Sitzungen beginnen; das Programm, welches den Biſchöfen von ihren betreffenden Metropoliten voraus mitgetheilt wurde, bezeichnet ausführlich die Gegenſtände, welche zur Berathung kommen ſollen, ſie umfaſſen alle wichtigern Verhältniſſe der Kirche nach Innen und Außen, unter den erſtern ſind die Synoden namentlich aufgeführt. So werden wir dieſe in den einzelnen Sprengeln allmälig in's Leben treten ſehen, nachdem durch dieſe Verſammlung aller deutſchen Biſchöfe die Schranken des Territorialſyſtems geſprengt ſind, und die deutſche Kirche neu entſtanden iſt.

Wenn aber unſer Verfaſſer die Abhaltung von Synoden noch verſchoben wiſſen will, ſo will er darum die Sachen nicht beim Alten laſſen, ſondern fügt ſogleich bei: Reden thut vor Allem noth; Männer, die ſich zu dieſem erhabenen Geſchäfte berufen fühlen, und von ihren Brüdern dazu aufgefordert ſind, müſſen unſere kirchlichen Angelegenheiten nach den Bedürfniſſen der Zeit beſonders in unſerem Vaterlande zur Sprache bringen, und zwar mit geziemender Freimüthigkeit und Würde, mit Feſthaltung des kirchlichen Geſichtspunktes, und öffentlich. Dieß fordert das Bedürfniß der Anregung höherer Ideen unter der Geiſtlichkeit, deren Mitglieder ſammt und ſonders in das

Intereſſe gezogen, und über die Hauptfragen der Gegenwart orientirt werden müſſen, um bei der bevorſtehenden beſſern Einrichtung der Dinge mit reger Theilnahme (und mit Verſtand) mitwirken zu können. Daſſelbe fordert aber auch die Hebung des geſunkenen Anſehens der Geiſtlichkeit vor der öffentlichen Meinung und der weltlichen Macht; jener, welche den Klerus für einen Leichnam anzuſehen angefangen habe, werde dieſe Erſcheinung als Zeichen eines regen und ſtarken Lebens gelten, dieſer werde ſie zeigen, daß die Geiſtlichen wohl im Stande ſein dürften, ihre inneren Angelegenheiten ohne ihre Einmiſchung ſelbſtſtändig zu ordnen. — Und nun geht der Entwurf zur ſpeziellen Bezeichnung der Gegenſtände über, welche öffentlich und freimüthig zur Sprache kommen müſſen.

Als das erſte Nothwendige wird genannt — ein lautes und offenes Confiteor. Wir müſſen, heißt es, vor Gott und dem ganzen Volke aufrichtig bekennen, daß wir in unſerem Wirken und Wandel ein nur flackerndes Licht der Welt und ein nur wenig würziges Salz der Erde waren, daß wir häufig die günſtigſte Stellung und die beſte Kraft in ganz untergeordneten Dingen aufgehen ließen, daß wir nicht ſelten mit einer oberflächlichen, geiſtloſen Pflichterfüllung uns und unſere Obern zufrieden ſtellten, und daß wir manche herrliche Bevorzugung — nicht immer zum Heile des guten Volkes, ſondern häufig zur Befriedigung unſerer Sinnenluſt ausbeuteten. Von einem ſolchen Bekenntniß und einer ungeheuchelten Selbſtverdemüthigung erwartet der Verf. Verzeihung von Seite des Volks, und theilweiſe Entſchuldigung von andern Seiten, indem ja das alte Regierungsſyſtem, der breite Rücken dieſes Sündenbocks, auf welchen beinahe alle, be-

ſonders die höheren Stände, die Fehler ihrer Vergangenheit abgeſchüttelt, ſo daß nun viele ihrer Mitglieder in den erſten Reihen ächter Freiheitsmänner mit verdienter Bewunderung daſtehen, der breite Rücken dieſes Ungethüms auch für die Abladung eines Theils unſerer Gebrechen noch Platz habe? — Wir glauben auch, daß ein ſo aufrichtiges Bekenntniß einen guten Eindruck auf das Volk machen werde, beſonders wenn es ſehen wird, daß es der Geiſtlichkeit weniger darum zu thun ſei, ihre Gebrechen auf den breiten Rücken des alten allerdings ſittenverderblichen Regierungsſyſtems abzuladen, wie es bei manchen der bewunderten Freiheitsmänner der Fall zu ſein ſcheint, als vielmehr die Gebrechen ſelbſt, namentlich die Gleichgiltigkeit, Lauheit und Sinnlichkeit zu beſſern.

2. Darum müſſe, fährt der Entwurf fort, die Geiſtlichkeit ihr nächſtes Augenmerk darauf richten, beſonders den Gebildeten im Lande, über Religion überhaupt und den Katholicismus insbeſondere geſunde, d. h. richtige und klare Begriffe vorzulegen, daß ſie ihn zu achten und zu lieben anfangen. Es ſei ja leicht faßlich zu machen, daß der Katholicismus den Anforderungen, die man an die vollkommenſte Religion machen muß, ganz entſpreche, und unter allen beſondern Religionen allein geeignet ſei, eine Weltreligion für alle Zeiten zu ſein, da ja nicht irgend eine ſtarre Traditionsform, ſondern die jederzeit lebende Stimme der Kirche, die in ihrer Verfaſſung eine ganz originell conſtitutionelle Gliederung hat, der Erkenntnißborn und das Erklärungsorgan der katholiſchen Lehren, Geſetze und Inſtitutionen iſt; und daß ſie demnach nicht eine ſtagnirende, ſondern eine Religion des Fortſchrittes genannt zu werden verdient.

Ref. iſt mit dem Geſagten einverſtanden, nur glaubt er, das Hauptgebrechen unſerer und der jüngſtvergangenen Zeit liege nicht in dem Mangel richtiger und klarer Begriffe über die Religion, und nicht ein ſolcher Mangel ſei die Urſache ihres Verfalls, ſondern etwas ganz anderes Nichtbegriffliches, und darum könne auch durch bloße Aufſtellung klarer und richtiger Begriffe, die übrigens zu jeder Zeit nothwendig bleiben, dem Uebel nicht geſteuert werden.

3. Einer freimüthigen öffentlichen Beſprechung nicht minder bedürftig ſind auch gewiſſe *einzelne Lehren, Einrichtungen und Gebräuche*. Es werde ſcharf geſchieden, was darin weſentlich und hiemit unveränderlich, was darin zufällig und ſomit nur für gewiſſe Zeiten iſt. Es werde ferner mit ebenſoviel Pietät als Weisheit und Muth der Irrthum von Wahrheit, und der Mißbrauch vom rechten Gebrauche ganz geſondert; und es werde zugleich gezeigt, welche Irrthümer und Mißbräuche im Volke ohne Barmherzigkeit gleich auf der Stelle, und welche mit einiger Duldung erſt ſpäter, welche durch die bloße Amtsgewalt der Pfarrer, welche durch die Biſchöfe, welche durch Synoden, welche durch Zuſtimmung des Papſtes, welche durch allgemeine Concilien zu beſeitigen ſind. — Bei dieſen Vorſchlägen ſind dem Referenten zwei Bedenken aufgeſtiegen, einmal wie gewiſſe Lehren hiehergezogen werden, um das Weſentliche vom Zufälligen, den Irrthum von der Wahrheit zu ſcheiden; ſoll ſich das auf die Dogmen beziehen? Ich glaube kaum, ſind aber bloße Meinungen verſtanden, ſo herrſcht hierin Freiheit, und dieſe zu berichtigen iſt eigentlich die Aufgabe der Wiſſenſchaft. Sodann erſcheint es bedenklich, gewiſſe Mißbräuche im Volk ohne Barmherzigkeit gleich auf der Stelle zu beſeitigen; denn

abgeſehen von der Möglichkeit, könnte es gerade in unſerer Zeit dem Volk einfallen, auch hierin ſeine Souveränität geltend zu machen; beruhigend iſt jedoch der Nachſatz, welcher die reformatoriſchen Gelüſte in die verfaſſungsmäßigen kirchlichen Schranken eingränzt.

4. Hierauf kommt der Entwurf auf die Liturgie. Wegen ihrer hohen Wichtigkeit ſollen die liturgiſchen Bücher als: Meßbuch, Pontifical, Pfarragende und Perikopenſammlung ebenſoſehr wie das Brevier und Volksgebetbuch auf das Genaueſte revidirt und den gegenwärtigen Zeitforderungen, insbeſondere dem Culturgrade der geſammten katholiſchen Chriſtenheit, den Ländergebieten und den Nationalitäten accomodirt werden. Der Verf. erkennt ſelbſt das Schwierige dieſer Aufgabe, indem er ſie ein Rieſenwerk nennt; darum fügt er gleich den Vorſchlag bei, außer der öffentlichen Beſprechung eine beſondere Congregation von tüchtigen Männern zu dieſem Zwecke aufzuſtellen, um hierauf bezügliche Vorarbeiten für die Synode zu liefern. Das iſt vernünftig, nur iſt es dem Referenten nicht klar geworden, wer dieſe Congregation aufſtellen ſoll, und noch weniger, wie ſie — doch wohl aus Böhmen zuſammengeſetzt, die liturgiſchen Bücher dem Culturgrade der ganzen katholiſchen Chriſtenheit ſoll accomodiren können. In Beziehung auf die allgemein oder vielmehr bloß theilweiſe einzuführende Volksſprache in die Liturgie macht der Verf. außer den bekannten Gründen pro auch auf den ganz neuen Umſtand aufmerkſam, der in der Zeiterſcheinung liegt, daß ſich die Menſchheit auch nach Sprachen zu aſſociiren beſtrebt, und der immerhin als ein derzeit beſtehendes Factum auch von der Kirche werde reſpectirt werden wollen.

5. Der fünfte Punkt beſpricht das Kirchengut. Es wird hier von der doppelten Erwartung ausgegangen, daß wie von Seite der Geiſtlichkeit keine Engherzigkeit und kein Eigennutz bei der neuen Geſtaltung deſſelben mitſprechen, ſo andererſeits die Vertreter der Nation am Landtage gegen die Kirche gerecht ſein werden, in Erwägung, daß die Kirche eine und zwar die größte Genoſſenſchaft im Lande iſt, und wie jede kleinere oder größere Communität ihr Eigenthum hat, deſſen ſelbſtſtändige Verwaltung ihr durch die Conſtitution gewährleiſtet iſt; daß man mit demſelben Rechte, mit dem man ihr Eigenthum antaſtete, jedes andere corporative und private Eigenthum angreifen könnte. Zur Bildung des neuen Kirchenguts wird ſodann vorgeſchlagen, daß zu dem beſtehenden Concretal-Kirchenvermögen im Bereiche des Dominiums, d. h. dem öffentlichen auch das Vermögen der einzelnen Beneficien und Kirchen in der Weiſe beigezogen und deren überſchüſſige Einkünfte (ultra congruam) zur Aufbeſſerung ärmerer verwendet würden; wenn dann zu dieſer Geſammtſumme das Vermögen des Religionsfonds, das wir zur ſelbſtſtändigen Verwaltung zurückzufordern das ganze Recht haben, hinzukäme, ſo würde kein religiöſes Bedürfniß im Lande unbefriedigt bleiben, ja es dürfte noch eine hübſche Summe erübrigt werden können, wovon die Staatsſteuer beſtritten, und ein Fond für hochwichtige kirchliche Unternehmungen gebildet werden könnte. Auch zu Ausführung dieſer Idee wird eine Congregation vorgeſchlagen. — In

6. werden dann die religiöſen Bedürfniſſe namentlich aufgeführt, welche bei der neuen Organiſation des Kirchenguts beſonders berückſichtigt werden ſollen: a) die Errichtung neuer Pfarreien, die in mehreren Gegenden

ein ſchreiendes Bedürfniß ſeien; ebenſo die Errichtung neuer Diöceſen, indem die jetzt beſtehenden (der Zahl nach vier bei einer Bevölkerung von vier Millionen) zu ausgedehnt ſeien, als daß der Oberhirte das Ganze überſehen, die Viſitation und Firmungsreiſen in einer angemeſſenen Zeit beendigen könnte; es wird daher eine andere Eintheilung der Diöceſen vorgeſchlagen, wornach jede die Ausdehnung eines Kreiſes oder auch darüber hätte. c) Mit Rückſicht auf den Zuſammenhang der Biſchöfe und Metropoliten mit dem Papſt als dem Mittelpunkt der Einheit für alle Kirchen auf dem ganzen Erdkreis wünſcht der Verfaſſer, daß in dem Conſiſtorium des Papſtes oder dem Cardinalscollegium auch ein Cardinal für die Krone Böhmen oder die Metropolen Prag und Ollmütz ſitzen möchte, der aber nur durch die freie Wahl der letztern dem Papſte vorgeſchlagen ſein dürfte. — Der Wunſch iſt alt und ſelbſt in den letzten allgemeinen Concilien des 15. und 16. Jahrhunderts vielfach geltend gemacht; in Folge dieſer hat auch der Kaiſer von Oeſtreich, wie die Könige von Frankreich, Spanien u. ſ. w. über einige Cardinalshüte zu disponiren, wobei wir jedoch bemerken müſſen, daß wenn die andern Nationalitäten, aus welchen der öſtreichiſche Kaiſerſtaat bisher zuſammengeſetzt war, das gleiche Recht wie die böhmiſche geltend machten, die Zahl der öſtreichiſchen Cardinäle übergroß werden müßte.

7. Von dieſen Vorſchlägen, welche lauter Neuerungen bezwecken, wird zu andern übergegangen, welche an ſich ein Rückſchritt zum Alten, aber doch zugleich ein Fortſchritt wären. Der Verf. verlangt nämlich: a) die Herſtellung des Metropolitanſyſtems, welches von dem abſolutiſtiſchen Regierungsſyſtem gelöst worden ſei, um die Bi-

ſchöfe von einander zu trennen, und indem es ſo jeden Einzelnen in ihr Intereſſe zog, leichter Alle zu beherrſchen. Ebenſo b) eine altkirchliche vollkommen freie Wahl unſerer kirchlichen Vorſtände, der Pfarrer, Biſchöfe, Metropoliten — als conditio sine qua non, wenn es beſſer werden ſoll; denn die abſoluten allerhöchſten Ernennungen und die willführlichen Patronatspräſentationen, wobei der Simonie jederzeit ein weites Thor offen blieb, hätten weſentlich beigetragen, die kirchlichen Dinge in eine ſo betrübte Lage zu bringen; darum eine frei kirchliche, vom Klerus und einem angemeſſenen Einfluß der Gemeinde (Veto) ausgehende Wahl, und nicht anders! — c) Endlich Herſtellung der Synoden, wobei nur die neue Synodenordnung und die Erledigung der Zeitfrage, ob außer den weltlichen Commiſſarien (?) auch noch andere Laien zugezogen, und welcher Antheil dieſen zugeſtanden werden möchte, eine beſondere Ueberlegung bedürfe. — Es iſt kein Zweifel, daß in allen drei Vorſchlägen ſehr viel Wahres liegt, inwieweit ſie aber realiſirt werden können, wird zu einem guten Theile von der neuen Grundverfaſſung Böhmens abhangen, welche zur Zeit noch unbekannt iſt. Unter

8) werden die Verbeſſerungen beſprochen, welche den kirchlichen Inſtituten und der Disciplin zu Theil werden ſollen. Vorab a) der Volksſchule: ganz entgegen den Beſtrebungen in Deutſchland mahnt der Verf. alles Ernſtes ab von der ſogenannten Emancipation der Schule, und dringt darauf, daß Geiſtliche und Schullehrer ihre Pflicht thun ſollen, um vereint die Jugend in bürgerlicher, intellectueller und ſittlicher Hinſicht zu bilden. b) In Anſehung der Prieſter-Seminarien, dieſer kirchlich gebotenen Inſtitute, ſo wie der mit ihnen in Verbindung

ſtehenden theologiſchen Lehranſtalten ſieht er den Anſichten erfahrener und tüchtiger Männer entgegen, ohne ſelbſt Vorſchläge zu machen. c) Die *Klöſter*, dieſe ebenfalls alte kirchliche Inſtitute, die nur durch die Schuld der Vorſteher der Kirche verfallen ſind, aber noch heute ſchätzbare Kräfte bewahren, ſollen nicht aufgehoben, aber reformirt werden.

9. Unter der Rubrik Disciplin werden die längſt beſtehenden Inſtitute gemuſtert; — a) das *Faſten* wird im ächt kirchlichen Geiſte als Inbegriff aller Anweiſungen, um die Tugend durch Uebung in der Enthaltſamkeit zu erleichtern, aufgefaßt, und darum die Kirche gerechtfertigt, daß ſie dieſes Mittel in ihrem Gebote zur Pflicht erhoben hat, dagegen müſſe die beſtehende Faſtendisciplin einer radicalen Umgeſtaltung unterworfen werden. b) Den Aeußerungen über das *Cölibatsgeſetz* merkt man einige Verlegenheit an; für ſeine Perſon glaubt der Herr Verfaſſer, daß die Aufhebung deſſelben überwiegend erſprießlich wäre, erinnert aber dringend daran, daß dieſer zarte Gegenſtand eine würdige Behandlung finden müſſe, daß man mit Rückſicht auf die öffentlichen Zuſtände in den weltlichen Schichten etwaige vorkommende Fehltritte im Klerus ſchonend oder lieber gar nicht öffentlich zur Sprache bringen, der Klerus ſelbſt zur Vermeidung von Verdacht über die Aufhebung jenes Geſetzes nicht breite Worte machen ſoll, in der ſichern Vorausſetzung, daß die Väter der künftigen Synode freimüthig und gewiſſenhaft das Reſultat ihres Nachdenkens über dieſen Gegenſtand in die Wagſchale der Entſcheidung legen werden. — Ueber die natürliche und chriſtliche Pflicht der Wohlthätigkeit (des *Almoſengebens*) wird unter Hinweiſung auf die

Digitized by Google

allernächſte drohende Gefahr bemerkt, daß die Staatsregierungen auf eine zweckmäßig einzuleitende gleichmäßigere Vertheilung des Vermögens unter den Staatsbürgern denken, der Klerus aber ſie damit unterſtützen müſſe, daß er auf Hebung der Sittlichkeit im Volke, allgemeine Arbeitſamkeit, Beſchränkung der Bedürfniſſe hinarbeitet. Ich ſetze bei: glücklich die Regierungen, wenn ſie das ſeit St. Simon bis auf Ledru-Rollin vergebens geſuchte Geheimniß finden ſollten, zu bedauern aber die Geiſtlichkeit, die die angedeutete Pflicht bisher verſäumt hätte! — d) Endlich wird auch des Gebetes gedacht; Prieſter und Volk ſollen wieder zu beten anfangen, und an den gottesdienſtlichen Handlungen wieder innigern Antheil nehmen, ſo daß das religiöſe Element die ſämmtliche häusliche und öffentliche Disciplin wieder durchdringe; dieſer Wunſch, heißt es ſodann, werde reichlich in Erfüllung gehen, „wenn wir nur erſt richtigere und aufgeklärtere Begriffe über Religion und religiöſe Gegenſtände erlangen, und eine verbeſſerte Liturgie unter uns begrüßen.“ Referent nimmt aber an, daß es in Böhmen mit dem Beten nicht ſo weit herabgekommen ſei, als der obige Wortlaut andeutet, und bemerkt andererſeits, daß nicht der Verſtand, ſondern das Gemüth es iſt, welches betet, und daher einſeitige Verſtandes- und Begriffsbildung die Luſt zu beten nicht erzeugen, vielmehr eher der Erfahrung zufolge davon abbringen kann.

Zur Beſprechung der angeführten Gegenſtände werden drei Mittel und Wege vorgeſchlagen: zunächſt die Herausgabe einer Zeitſchrift, welche als Archiv für kirchliche Reform die ihr überreichten Artikel in deutſcher und böhmiſcher Sprache liefern ſoll; zweitens Conferenzen im ganzen

Lande, welche ohne Verzug eröffnet werden ſollten; drittens die Zuſammenſetzung einer Congregation aus Prieſtern, die das Vertrauen der Biſchöfe und des übrigen Klerus beſitzen, die ſich in der Metropole verſammeln, und in mehreren Sectionen die für die nächſte Synode nöthigen Vorarbeiten in Angriff nehmen ſollen. Auf dieſe, meint der Verf., werde es in nicht ferner Zeit, bis wohin auch die politiſchen Angelegenheiten des Landes ſich einigermaßen geordnet haben möchten, möglich ſein, mit geziemender Diſpoſition in einer Synode zuſammenzutreten.

Als nach geſtellter Anfrage ſich keine allgemeine Zuſtimmung zu dem vorliegenden Entwurf ergab, vereinigte man ſich in dem Beſchluſſe, daß der Seminarpräſes ſo bald als möglich die ganze Sache dem hochw. Herrn Metropoliten perſönlich zur Kenntniß bringen, und falls er ſie nicht ungünſtig aufnehmen würde, Hochdenſelben bitten ſollte, dieſe Angelegenheit nach ihrer ganzen Wichtigkeit den übrigen hochw. Herrn Biſchöfen zu communiciren, und auch von ihrer Seite eine günſtige Aufnahme zu erzielen. Hierauf wurde beſchloſſen, daß am 22. Mai eine zweite Verſammlung ſtattfinden ſoll, um den Erfolg der Miſſion des Seminarpräſes entgegenzunehmen. — In dieſer zweiten Sitzung erſtattete nun der Präſes folgenden Bericht: anfänglich habe er den Herrn Erzbiſchof in einer betrübten Gemüthsſtimmung gefunden, weil er ſich vorſtellte, die Verſammlung ſei eine Nachahmung politiſcher Bewegungen ohne kirchliche Auctorität, und beabſichtige vielleicht gar den Oberhirten zu gewiſſen Schritten zu zwingen; es ſei ihm aber gelungen, den Hrn. Erzbiſchof darüber zu beruhigen, welcher ſelbſt anerkannt habe, daß es jetzt Zeit ſei zu reden, aber beſonnen, mit Kraft und

im Sinne der Kirche; daß in den Zuſtänden derſelben Vieles zu thun und zu verbeſſern ſei, aber unter der Leitung ihrer Vorſtände, ohne Uebereilung und Ueberſtürzung; daß er ſelbſt darüber nachgedacht, ſich ſchon mit einigen Biſchöfen ins Einvernehmen geſetzt habe, und bereit ſei, Vorſtellungen von ſachkundigen und kirchlich geſinnten Prieſtern privatim oder durch die Preſſe entgegen zu nehmen. — Was ſodann die ſpeciellen Vorſchläge (Nro. 1—9) betrifft, ſo ſeien einige darunter, die in ſeinem — des Hrn. Erzbiſchofs — Sinne gemacht ſeien, andere, die er nur theilweiſe billigen könne, und endlich noch andere, die ihm nicht richtig erſcheinen, obwohl er die Reinheit der Abſicht anerkenne. — Zu den Vorſchlägen der Ausführung bemerkte der Herr Erzbiſchof, daß das Erſcheinen einer Zeitſchrift, die einer würdigen Beſprechung kirchlicher Angelegenheiten ihre Spalten öffne, in ſeinen Wünſchen liege, und auch bereits vorbereitet werde; förmliche Conferenzen und Congregationen unter biſchöflicher Auctorität berufen müßten als die nächſten Vorbereitungen zu Synoden angeſehen werden, und darum könne er hierauf nicht eingehen, aber private Beſprechungen über religiöſe Dinge in würdiger Weiſe könne er nicht hindern; über die Synoden ſelbſt äußerte ſich der Herr Erzbiſchof dahin, daß es unter den gegenwärtigen Umſtänden nicht an der Zeit ſei, an die Eröffnung einer Synode zu denken.

Soweit gehen die Verhandlungen, welche durch die Verſammlung böhmiſcher Geiſtlichen in Prag angeregt und gepflogen wurden; welchen Erfolg ſie ſeitdem gehabt, ob ſich Privatconferenzen in der angegebenen Richtung gebildet haben, oder die projectirte Zeitſchrift, deren Herausgabe Herr Nahlowsky zu übernehmen ſich bereit erklärte, wenn

ſein Plan Anklang und Unterſtützung fände, wirklich ins Leben getreten ſei, iſt dem Referenten zur Zeit unbekannt. Aber abgeſehen von dem Erfolge iſt die Erſcheinung an ſich ein erfreuliches Zeichen der Zeit, denn ſie bekundet das ſich allerwärts regende Streben und Ringen nach freier Bewegung und Geſtaltung der Kirche, ſo daß man auch von ihm ſagen kann: **in magnis voluisse sat est.** Aber es wird wohl in Böhmen wie bei uns nicht bei dem bloßen Wollen bleiben; zwar findet ſich unter den angeführten Reformvorſchlägen Manches, was Referent nicht gutheißen kann, weil es ſich mit dem Geiſt der Kirche nicht wohl vereinigen läßt, Referent aber erklärt ſich dieſe Fehlgriffe theils aus dem Nachwirken des alten Syſtems, welches das Joch, das es auf die Geiſter legte, mit dem Flittergolde der ſogenannten Aufklärung verzierte, theils aus der Haſtigkeit einerſeits und einer erklärlichen Unbeholfenheit im Reformiren andererſeits. Wird der ſich überſtürzende Drang auf die vernünftige Temperatur herabgeſtimmt, und durch die Mißgriffe ſelbſt der rechte Griff in allen Dingen gefunden ſein, dann wird von dem jetzt Projectirten Manches weggeworfen werden, und der noch übrig bleibende gute Wille im Bunde mit dem guten Verſtand ein gedeihliches und dauerndes Werk ſchaffen.

Drey.

4.

Das Opferweſen der Carthager. Commentar zur Opfertafel von Marſeille. Von Dr. F. C. Movers, ordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Breslau. Nebſt einer lithographirten Tafel. Breslau 1847. Pr. fl. 1. 30 kr.

Vor drei Jahren wurden beim Abbruch eines Hauſes in der Altſtadt von Marſeille zwei Stücke einer Steinplatte mit phöniziſcher Inſchrift gefunden. Der Finder verkaufte ſie für 10 Francs an den Director des Muſeums zu Marſeille. Anfangs wurde die Inſchrift für einen Handelstractat zwiſchen Carthago und Maſſilia gehalten, bald aber fand man, daß ſie ſich auf das Opferweſen beziehe. Ihre Wichtigkeit für die orientaliſche Alterthumskunde und Religionsgeſchichte erkennend, verſuchte bald der Paläograph de Saulcy in der **Revue des deux mondes** (zweites Decemberheft von 1844) und nachher A. C. Judas in der Schrift: **Etude démonstrative de la langue Phénicienne et de la langue Libyque par A. C. Judas, secrétaire du conseil de santé des armées, membre de la société Asiatique de Paris. Paris. Friedr. Klincksieck.** 1847. eine Entzifferung derſelben. Hr. Movers fand jedoch beide Arbeiten ſehr ungenügend und fehlerhaft, und unternahm eine Ueberſetzung und Erklärung des ſchwierigen Documentes.

Von dem rühmlichſt bekannten Verfaſſer der „Unterſuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier ꝛc." und dem Erklärer der „puniſchen Texte in Pönulus des Plautus" ließ ſich im Voraus erwarten, daß

Digitized by Google

er mit ſeiner bedeutenden einſchlägigen Sprach- und Sachkenntniß ſeine Aufgabe meiſterhaft löſen werde. Und Ref. wenigſtens iſt in dieſer Erwartung nicht getäuſcht worden.

Zuerſt theilt Hr. Movers Limbery's Ueberſetzung der erſten drei Zeilen der Inſchrift mit, welcher dieſelbe für einen Handelstractat hielt, und ſchließt mit dem Urtheile: „Er hatte auch nicht einen einzigen Buchſtaben von der Inſchrift geleſen; denn ſeine angebliche Ueberſetzung iſt eine plumpe Myſtifikation, die in Deutſchland verdiente Schmach treffen würde, während man in Frankreich dadurch zu dem Rufe eines großen Gelehrten kommen kann, wie noch im vorigen Jahre das in den Tagesblättern gerühmte Machwerk: **Les inscriptions Phéniciennes, Puniques, Numidiques, expliquées par une méthode incontestable, par le général Duvivier, Paris 1846,** gezeigt hat, deſſen Verfaſſer, ohne auch nur, wie es ſcheint, das Alphabet zu kennen, die abentheuerlichſten Dinge aus den phöniziſchen Inſchriften herausgeleſen hat." Dann folgt die Ueberſetzung de Saulcy's von 10 Zeilen der Inſchrift, der dieſelbe für das Bruchſtück eines Opferrituals hielt, hernach die Ueberſetzung der ganzen Inſchrift von Judas und endlich die Ueberſetzung des Hrn. Movers ſelbſt (S. 7—10).

Auf die Ueberſetzung folgt der Commentar. Demſelben werden aber „allgemeine Bemerkungen über die Beſchaffenheit, Schrift, Sprache, den Inhalt, die Beſtimmung und das Alter der Inſchrift" vorausgeſchickt, ſehr inſtructiv für die richtige Würdigung des Documentes und ſeines Werthes. Die Platte beſteht aus Caſſisſtein, der in der Nähe von Marſeille gefunden wird, und iſt nur noch einem Haupttheile nach vorhanden, der ſelbſt wieder in zwei Stücke zerbrochen iſt. „Beide Stücke zuſammen bilden

ein Trapez, deſſen größere Seite 0,69 M. oder 2 F. 2 Z. 4,64 L., die kleinere aber 0,35 M. oder 1 F. 1 Z. 4,61 L. beträgt. Die Schriftzüge ſind mit größter Sorgfalt und regelmäßig ausgeführt und weiſen ſchon inſofern auf eine frühe Entſtehungszeit, als der Schrift-Typus mehr Urſprünglichkeit zeigt, als ſelbſt auf carthagiſchen Inſchriften der beſſeren Zeit. In ſprachlicher Hinſicht liefert die Inſchrift einen neuen Beweis, daß Hieronymus und Auguſtinus Recht hatten, wenn ſie die phöniziſche Sprache im Ganzen für einerlei mit der hebräiſchen erklärten. Der Sprachgebrauch der Inſchrift ſtimmt oft auffallend mit dem hebräiſchen und gegen die übrigen ſemitiſchen Hauptdialekte. Die Beſtimmung der Tafel betreffend zeigt Hr. M., daß dieſelbe nicht etwa ein Bruchſtück eines Opferrituals ſei, ſondern ſich lediglich auf Anweiſungen für Opfernde beſchränke und zu deren Belehrung an einem geeigneten Orte des Heiligthums aufgeſtellt oder eingemauert geweſen ſei. Zur carthagiſchen und tyriſchen Geſetzgebung ſteht die Inſchrift nach Hr. M. in völligem Abhängigkeitsverhältniß, denn ſofern ſie die üblichen Opfergeſetze einſchärft, erſcheint ſie dem Wortlaute oder dem weſentlichen Inhalte nach aus den carthagiſch-tyriſchen Religionsſchriften entnommen (S. 26). Als Entſtehungszeit der Inſchrift wird mit guten Gründen das vierte Jahrhundert vor Chriſtus bezeichnet.

Die Inſchrift zerfällt in drei Theile. Der erſte enthält die Ueberſchrift (Zeile 1 u. 2), der zweite Vorſchriften über Opferthiere, Opferpreiſe und Opferſtücke (Zeile 3—12), der dritte endlich Anweiſungen, über die beim Opfer zu beobachtende Ordnung und die Beſchaffenheit der Opferthiere (Zeile 13—21).

Die lückenhafte Ueberſchrift, von Hrn. M. aus Zeile 18 u. 19 der Inſchrift ſelbſt gut ergänzt, giebt die carthagiſche Obrigkeit an, welche die in der Inſchrift enthaltenen Verordnungen erließ; denn daß von der oberſten Behörde zu Carthago, nicht etwa von einer Localobrigkeit zu Maſſilia die Rede ſei, zeigt ſchon die Benennung שפט (Sufet). Beſondere Beachtung verdienen hier Hrn. M.'s Bemerkungen über חברנם und den Namen ברתנת (Bodtanit).

Ausführlich wird der zweite Theil der Inſchrift (Zeile 3—12) behandelt, und dabei zuerſt von den Opferthieren, dann von den Namen und der Bedeutung der einzelnen Opfer, darauf von den Opferpreiſen und endlich von der Beſtimmung der einzelnen Theile der Opferthiere geredet. Erſtere ſind in merkwürdiger Uebereinſtimmung mit den moſaiſchen Opfervorſchriften: Stiere, Rinder, Schafe und Ziegen. Die Stiere haben den erſten Rang. Die Rinder ſollen bereits im dritten Jahre ſtehen. Von Schafen werden drei Arten: Widder, Lämmer und Mutterſchafe, und ebenſo von Ziegen drei Arten: ausgewachſene Ziegenböcke, junge Ziegenböcke und Mutterziegen genannt. Dazu kamen noch Hirſche, die der carthagiſchen Göttin Tanit häufig geopfert wurden. Größere Freiheit geſtattet die Inſchrift bei der Wahl der Vögel zu Opfern. Die erſte Stelle nehmen junge Sumpfvögel ein (צפר אגנן), unter denen Allem nach die Gänſe obenan ſtunden, die zweite Vögel überhaupt ohne nähere Bezeichnung der Gattung und des Alters. Wirklich wurden von den Phöniziern mancherlei Vögel geopfert, wie Wachteln, Rebhühner, Hähne, Tauben ꝛc., während das moſaiſche Geſetz von Vögeln nur Turteltauben und ſonſtige junge Tauben als Opferthiere kennt. Mit jenen Vogelopfern waren aber gewöhnlich auch Haru-

ſpicien verbunden, auf welche die Ausdrücke חות (v. חזה ſehen) und שצף (= שוף ſchauen) hinweiſen. Wie die Opferthiere, ſo ſtimmen auch die Bezeichnungen der einzelnen Opferarten zum Theil mit den moſaiſchen überein. Der allgemeine Name für alle Schlachtopfer war, wie im Hebräiſchen, זבח (זֶבַח). Eine beſondere Gattung derſelben hieß כלל, was ſichtlich dem hebräiſchen כָּלִיל entſpricht, nur aber in einer andern Bedeutung gebraucht wird; während nämlich כָּלִיל das Brandopfer bezeichnet, ſofern es ganz verbrannt wird, wird כלל unſerer Inſchrift von vollkommenen Opferthieren der beſſeren Art gebraucht. Ein ſolches כלל iſt wieder entweder צועת oder שלם. Letzterer Ausdruck bezeichnet wohl ungefähr daſſelbe, was im Pentateuch זִבְחֵי שְׁלָמִים; die Bedeutung von צועת aber iſt weniger ſicher, doch hat Hr. M., wenn nicht völlig gewiß, doch in hohem Grade wahrſcheinlich gemacht, daß mit צועה Reinigungsopfer bezeichnet werden und dieſe ſomit die vorzüglichſte Opferart waren, weil צועת immer dem שלם vorangeht.

Aus den Beſtimmungen der Tafel über die Opferpreiſe erſieht man, daß die Opferthiere wenigſtens regelmäßig den Prieſtern abgekauft werden mußten, denn es wird der Preisbeſtimmung jedesmal לכהנים (den Prieſtern) beigefügt. Zugleich ſtimmt hier die Ausdrucksweiſe wieder auffallend mit der hebräiſchen überein. Als Hauptmünze erſcheint שקל (Schekel) und als vierter Theil derſelben רבע (hebr רֶבַע), und שקל wird bei Zahlenangaben noch häufiger als im Hebräiſchen ausgelaſſen. Beſonders lehrreich ſind hier Hrn. M.'s Bemerkungen über die feſtgeſetzten Preiſe für die Opferthiere, deren Vergleichung mit

entſprechenden anderweitigen Ausſagen des Alterthums, namentlich im Talmud, und die daraus gezogenen Folgerungen auf das Alter der Inſchrift, ſowie auch die Erörterung über den auf derſelben vorkommenden doppelten Münzfuß.

Was endlich die einzelnen Theile der Opferthiere betrifft, ſo werden zunächſt die zweierlei Opferſtücke genannt, die den Göttern gehörten, und dann dasjenige, was dem Opfernden ſelbſt zufiel. Von jenen kam das eine auf den Altar, das andere, משאת (= hebr. מַשְׂאֵת) genannt, und in kleinen gebratenen Fleiſchſtücken beſtehend, wurde als Ehrenportion für die Götter dargebracht. Ihr Gewicht wird zu 150 Zuz (זוז) beſtimmt und Hr. M. zeigt, daß ein Zuz der vierte Theil eines Schekels und 150 Zuz ungefähr 1½ Pfund ſchwer waren. Dem Opferuden ſelbſt gehörte die Haut, die Lenden, die Füße und das übrige Fleiſch.

Der dritte Theil der Inſchrift enthält verſchiedene Anweiſungen für Opferude, „die ſich theils auf den von den Opfernden zu beobachtenden Ritus, theils auf die Beſchaffenheit der Opferthiere beziehen.“ Die Entzifferung war hier ſchwieriger, weil die Tafel ſtärker beſchädigt war und die Ergänzung des Fehlenden wegen des verſchiedenartigen Inhaltes nicht wie im Vorausgehenden durch Parallelſtellen erleichtert wurde. Ohne uns hier noch weiter ins Einzelne einzulaſſen, heben wir als beſonders bemerkenswerth nur hervor, daß dieſem Theile der Inſchrift zufolge mit ängſtlicher Sorgfalt auf die Reinheit und Fehlerloſigkeit der Opferthiere geachtet wurde, daß die auf dem Altare zu verbrennenden Opferſtücke nur Fettſtücke ſein durften, aber nicht allein, ſondern immer mit einer Zugabe von

Oelkuchen verbrannt werden mußten (Verbindung von blutigen und unblutigen Opfern) und daß die ſchon erwähnte Ehrenportion (משאת) nicht auf den Altar kam, ſondern den Prieſtern zufiel, aber wahrſcheinlich erſt nachdem ſie eine Zeit lang im Heiligthum vor der Gottheit gelegen.

Ausſtellungen wüßte Ref. nicht viele zu machen. Etwaige Bedenklichkeiten bei einzelnen Wortdeutungen können bei einem Gegenſtand wie der vorliegende, nicht als ſolche gelten. Daß S. 37 Jarobbaal als ein Beiſpiel vorkommt, wo der Gottesname ohne weiteren Zuſatz Perſonenname ſei, kann nur auf einem Verſehen beruhen. Eine Unrichtigkeit ſcheint in der Bemerkung zu liegen, daß der altteſtamentliche Ausdruck לפני יהוה, der von den Opfern vor der Bundeshütte in den moſaiſchen Opfergeſetzen ſtereotyp ſei, auch „die Sitte anderswo zu opfern berückſichtige Levit. 17, 3 ff. Deut. 12, 5 ff.“; denn in beiden Stellen wird das anderwärtige Opfern nicht als Sitte berückſichtigt, ſondern vielmehr als Unſitte verboten.

Eine ſchätzenswerthe Zugabe iſt der genaue lithographirte Abdruck der phöniziſchen Inſchrift und daneben die Darſtellung ihres Textes mit hebräiſchen Buchſtaben.

Welte.

5.

Die Reformbewegung unſerer Zeit und das Chriſtenthum. Briefe von einem Freund des Fortſchritts. Herausgegeben von **Dr. Theodor Scherer**, Ritter des Päpſtlichen Ordens St. Gregor des Großen. Augsburg, Verlag der Matth. Rieger'ſchen Buchhandlung. 1848. Preis 36 kr.

Nichts kann erfreulicher und nützlicher ſein in einer Zeit, wo die von der modernen Wiſſenſchaft der pantheiſtiſchen Immanenz angeſtimmte Behauptung: „das Chriſtenthum habe ſich überlebt, und ſeine Miſſion in der Weltgeſchichte ſei erfüllt; es ſei eine neue Entwicklungsſtufe in der Religion durch die moniſtiſche Philoſophie Hegel's angebrochen und von nun an werde die moniſtiſche Kirche der Wiſſenden die Veredlung der Menſchheit mit Rieſenſchritten fortführen und die Welt überſchwenglich beglücken“ — faſt allgemein aus- und nachgeſprochen wird, als eine gediegene Schrift, welche zeigt, daß das Chriſtenthum nichts weniger als ſeine Triebkraft verloren, ſondern im Gegentheile auch heutzutage noch fähig iſt, und es fortan auch ſein wird, eine reformirende Kraft auf die menſchliche Geſellſchaft auszuüben.

Von ſolcher Beſchaffenheit iſt nun die vorſtehende Broſchüre. Sie ſpricht dieſe Tendenz S. 6 aus. Der Verfaſſer ſchreibt hier ſeinem Freunde: er habe ſich entſchloſſen, Ihm „in einer Reihenfolge von Briefen die reformirende Kraft, welche die Chriſtusreligion auf die menſchliche Geſellſchaft immer ausübte, und fort und fort auszuüben berufen iſt, nachzuweiſen.“ Doch behandelt der Verf. ſeinen

Gegenſtand nicht ausführlich. Denn er ſagt: er wolle „ſich ſo kurz als möglich faſſen, nur die weſentlichen Punkte hervorheben, und die Entwicklungen, Folgerungen und Anwendungen dem denkenden Geiſte ſeines Freundes überlaſſen.“

Gut wäre es, wenn der Verf. jene Punkte, welche er in ſeiner Schrift nur kurz beſprochen, vielleicht in der Folge der Zeit ſchärfer, gründlicher und vollſtändiger in einem größeren Werke zu bearbeiten geneigt wäre. Solch ein Werk würde den Bedürfniſſen der Zeit Rechnung tragen, und könnte Vielen, die gegen das Chriſtenthum eingenommen ſind, über ihre Verblendung die Augen öffnen. Sehr inſtructiv und intereſſant ſind jene Punkte, welche von ihm in 19 Briefen abgehandelt werden. Ich will zur Kenntnißnahme des Leſers nur einige Punkte hier auszeichnen.

So beſpricht der Verf. im 2. Briefe: „daß das Chriſtenthum der Reform durchaus nicht fremd ſei, ſondern im Gegentheile ſelber darnach ſtrebe. Im 3. Briefe heißt es: „das Chriſtenthum befördert die politiſche Reform. Es veredelt das Verhältniß der Fürſten zu den Völkern;“ im 6. Briefe: „Es regelt die republikaniſche und demokratiſche Richtung“; im 7. Briefe: „Es hat dem Naturrecht wieder Geltung verſchafft“; im 8. Briefe: „Es gründet und veredelt das Völkerrecht“; im 9. Briefe: „Es veredelt die poſitive Geſetzgebung, das Civil- und Strafrecht“; im 12. Briefe: „Es befördert die moraliſche Reform“; im 18. Briefe: „Es begründet die wahre Toleranz.“

Trefflich ſind nun die Bemerkungen des Verf. über all dieſe Punkte; es wäre nur zu wünſchen, daß man ſie in unſerer Zeit der Umgeſtaltung auch beherzigen möchte.

Der Verf. hat überhaupt die wohlthätigen Wirkungen des Chriſtenthums für die menſchliche Geſellſchaft geſchildert auf ähnliche Weiſe, wie es C. H. Stirm in ſeiner „Apologie des Chriſtenthums“ (Siehe 8. und 9. Brief I. Abtheilung) gethan.

Es wäre erſprießlich, wenn dieſer Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums mehr auch in unſeren Religionshandbüchern für die ſtudierende Jugend durchgeführt würde. Denn daraus könnte ſie die welthiſtoriſche Bedeutung des Chriſtenthums mehr kennen lernen, damit ſie von dem Vorurtheile, das ihr heutzutage ſchon frühzeitig in den Schulen eingeimpft wird, „als ſei aus der klaſſiſchen Literatur der Griechen und Römer mehr Lebensweisheit als aus dem Evangelio zu ſchöpfen“ — befreit würde, und ſo mehr Achtung vor der regenerirenden Kraft des Chriſtenthums bekäme. Dadurch könnte allerdings eine Reform unſerer moraliſchen Jugenderziehung eingeleitet werden.

Deßhalb war es gut, daß der Verf. im 12. Briefe auch zeigte: „daß das Chriſtenthum weit mehr die Pflanzſchule der wahren Seelengröße ſei, als das klaſſiſche Alterthum.“

Nur Eins möchten wir rügen, daß der Verf. S. 79 ſchlechtweg von der Philoſophie ſagt: „Welchen Troſt kann die angebliche Weisheit der ungläubigen Philoſophen dem Menſchen im Augenblick des Todes geben? Was zeigt ſie uns jenſeits des Grabes, um unſer Herz zu beruhigen? Den furchtbaren Abgrund des Nichts.“ Er hätte hier jene Philoſophie näher bezeichnen ſollen, welche auf derlei Reſultate kommt. Dieſe Philoſophie iſt aber nur die materialiſtiſche und ſodann die neuere moniſtiſche der pantheiſtiſchen

Immanenz (z. B. die Feuerbach'ſche). Nach letzterer kann es allerdings keine Unſterblichkeit des Geiſtes geben, da ſie nach dem Typus des Naturlebens conſtruirt iſt, wo die Gattung nur beharrt, das Individuum dagegen untergeht. Indeß die theiſtiſche Philoſophie lehrt und erweist die Unſterblichkeit des Geiſtes und eine ſittliche Vergeltung bei Gott. Denn nach dem dualiſtiſchen Standpunkte läßt ſich noch immerhin das von der moniſtiſchen Schule der pantheiſtiſchen Immanenz beſtrittene Jenſeits rechtfertigen.

Somit gibt auch die Philoſophie (verſteht ſich: die wahre) dem von der Erde ſcheidenden Tugendhaften eine Tröſtung, aber nur nicht eine ſo zuverläßige und ausreichende, als das Chriſtenthum. Uebrigens hat der Verf. im 16. Briefe gut nachgewieſen: daß das Chriſtenthum keineswegs die Finſterniß liebe, ſondern vielmehr die intellektuelle Reform befördere und von jeher die Pflegerin der Wiſſenſchaften geweſen.

Nur hätten wir dort noch die Bemerkung gewünſcht, daß das Chriſtenthum wegen Verbürgung des dualiſtiſchen Standpunktes, welcher allein der wahre in der Speculation iſt, auch unſre moderne Philoſophie von ihrem Irrthume des Pantheismus zu befreien ſich eigne. Sonſt theilen wir mit dem Verf. alle ſeine Anſichten, beſonders aber jene Meinung, die er S. 7 im 2. Briefe ausgeſprochen: Die Aufgabe (der Reform im 19. Jahrhundert) könne keineswegs nur darin beſtehen, „neue Konſtitutionen und Organiſationen zu ſchaffen,“ ſondern ſie müſſe tiefer in das Völkerleben eindringen und auch „die ſocialen Tugenden befördern, die Leidenſchaften zügeln.“

Und gewiß iſt unſerer Zeit auch eine moraliſche Reform

nöthig, denn ſonſt iſt eine vollkommene Begründung einer wahren Wohlfahrt unſerer heutigen menſchlichen Geſellſchaft nimmer möglich; daher auch der Verf. ſeine Betrachtungen mit dem Artikel ſchließt: „die wahre Reform muß mit dem Chriſtenthume einig gehen.“ Denn (S. 5) „nach dem Zeugniſſe der Geſchichte iſt die Reform des 18. Jahrhunderts zur blutigen Revolution ausgeartet, weil ſie nicht chriſtlich war.“ und (S. 120): „Außer Chriſtus kein Heil für unſere Zeit.“

Dieſe Ueberzeugung hat auch der geiſtreiche Hirſcher in ſeiner trefflichen Broſchüre: „die Nothwendigkeit einer lebendigen Pflege des poſitiven Chriſtenthums in allen Klaſſen der Geſellſchaft“ ausgeſprochen. Denn S. 49 ſagt er: „Alle nationalen Einrichtungen und alle bürgerlichen Verbeſſerungen werden für ſich allein nie und nimmer das Glück und die wahre Größe unſerer Nation bewirken; es gehört dazu weſentlich eine gleichzeitige Durchdringung und Verjüngung derſelben durch das Chriſtenthum. Und das deutſche Parlament, wenn es ſeine große Aufgabe löſen will, muß weſentlich eine allgemeine lebendige Pflege unſerer väterlichen Religion in Aufnahme bringen. Hier liegt's. Ein Volk iſt genau ſo glücklich, als in ihm das Chriſtenthum, und mit dieſem der Sinn für Recht, Gleichheit, Bruderliebe, Selbſtverläugnung lebendig iſt.“

Und auch der geniale Dr. Veith (in Verbindung mit J. P. Kaltenbäck) arbeitet in ſeiner für die religiöſe Aufklärung des Volkes ſehr nützlichen Zeitſchrift unter dem Titel: „Aufwärts.“ „Ein Volksblatt für Glauben, Freiheit und Geſittung.“ — dahin, zu zeigen, daß die Reform unſerer Zeit vom Geiſte des Chriſtenthums durchdrungen ſein müſſe, wenn ſie uns Heil bringen ſoll; wie dieß aus

ſeinem Beſtreben erhellet, dem Volke zur wahren Orientirung über die Begriffe von Kirche und Staat nach chriſtlicher Anſchauung zu verhelfen. (S. Nro. 28, 29, 30.)

Es iſt demnach vorſtehende Broſchüre gebildeten Chriſten ohne Zweifel zu empfehlen, um hieraus die wahre Freiheit kennen zu lernen.

Dr. Zukrigl, Prof.

6.

I. **Schulreden** von **E. J. Mühling**, Dekan des Dekanats Heidelberg und Bezirksſchulviſitator, Pfarrer zu Handſchuhsheim. Heidelberg bei Mohr. 1848. Preis 48 kr.

II. Von demſelben: **Gelegenheitsreden.** Heidelberg bei Mohr. 1848. Preis 48 kr.

III. **Die evangeliſchen Pericopen an den Sonntagen und Feſttagen des Herrn,** exegetiſch-homiletiſch bearbeitet von **M. A. Nickel**, Doctor der Theol., geiſtl. Rathe und Regens des Clericalſeminars in Mainz. 2. 3. u. 4. Bd. Vom Neujahr bis 2. Oſtertage. Frankfurt a. M. Sauerländer's Verlag. 1847. Preis pr. Bd. 2 fl.

IV. **Muſterpredigten der katholiſchen Kanzelberedſamkeit Deutſchlands aus der neueren und neueſten Zeit.** Gewählt und herausgegeben von **A. Hungari**, Pfarrer zu Rödelheim. 14. bis 19. Bd. Frankfurt a. M. Sauerländer's Verlag. 1847 u. 1848. Preis pr. Bd. 2 fl.

V. **Sechs Reden bei der Feierlichkeit der erſten hl. Kommunion der Kinder.** Gehalten von **A. J. Binterim**, der Theol. Doctor, Pfarrer in Bilk und der Vorſtadt Düſſel-

dorf. 2. Sammlung. Mainz, Verlag von Kirchheim, Schott u. Thielmann. 1848. Preis 36 kr.

VI. **Trauerreden von P. Joachim Ventura.** Aus dem Italieniſchen von einem katholiſchen Geiſtlichen der Diöceſe Rottenburg. Rottweil a. N. Verlag der Setzerſchen Buchhandlung. 1847. Preis 1 fl. 45 kr.

VII. **Der Ruf der Kirche in die Gegenwart.** Zeitpredigten, in der Domkirche zu Breslau gehalten von Dr. **H. Förſter**, Domherr, Fürſtbiſchöfl. Vikariat-Amts- und Conſiſtorialrathe. In zwei Bänden. 1. Bd. Breslau, Ferdinand Hirt's Verlag. 1848. Preis pr. Bd. 2 fl. 12 kr.

VIII. **Die Zeichen der Zeit.** Gedeutet in ſieben Faſten-Vorträgen von **Heinrich Nagelſchmitt**, Kaplan in Crefeld. Crefeld, Verlag von C. Gehrich. 1848. Preis 45 kr.

Die Beurtheilung gedruckter Predigten hat immer unangenehme Seiten. Wir möchten von Zeit zu Zeit die ganze Verwaltung des Wortes Gottes überſchauen, gedruckte Predigten aber ſind Bruchſtücke und nicht gerade die beſten. Wir möchten die lebendige Predigt hören, die gedruckte iſt von der lebendigen Perſönlichkeit des Predigers und ſeiner Gemeinde und der concreten Verbindung mit den übrigen geiſtlichen Handlungen losgeriſſen. Wir möchten je das Beſte vorführen, es hält aber ſchwer, aus der jährlichen Legion das Beſſere herauszugreifen, das ſich zudem bald von ſelbſt Eingang verſchafft. Wir möchten das Heilige nicht unheilig behandeln, und doch iſt auch die vor dem homiletiſchen Richterſtuhl nicht beſtehende Predigt immer nach Wort Gottes, wie wir vorausſetzen müſſen, aus wahrhaft prieſterlichem Herzen in hohem Auftrage zur Verwirklichung des Kirchenzweckes geſprochen und vielleicht

von reichem Segen begleitet. Deßhalb ſoll das Urtheil über Predigten immer mit ſtillſchweigender Verwahrung verbunden ſein.

I. Dieſe Anreden pädagogiſchen Inhaltes wurden in acht Conferenzen der Lehrer und Lehrerinnen gehalten. Jede beginnt mit einem langen, predigenden, ziemlich künſtlichen, gleichförmig wiederkehrenden, faſt nur durch den kirchlichen Schluß wahrhaft chriſtlichen Gebete, das zudem bei ſolchem Anlaß und der wahrſcheinlichen Stimmung der Lehrer unmotivirt erſcheint und leicht heuchleriſch wirkte. Dem Gebete folgt je die Einleitungs- und Schlußrede. Ueber die Aufſätze, ihre Beſprechung und des Inſpectors Wirken dabei, alſo über den Kern- und Mittelpunkt der Conferenz erfahren wir Nichts, als die Themata.

Mühling ſcheint ein ſehr höflicher, vor ſeinem Auditorium faſt zu demüthiger, gemüthlicher, eifriger und redſeliger Herr zu ſein, liebt gewählte Sprache, alt-klaſſiſche Ausſprüche, allerlei Bilder und Vergleichungen, ſtellt den Methodenkampf mit den großen Zeitkämpfen in Parallele, ſtaunt über die Wichtigkeit der Schulmeiſter und ihre ſchwere Aufgabe der Volksbildung und Erziehung, iſt voll Eifer und Bewunderung für den „unendlichen Fortſchritt“, die „pädagogiſchen Errungenſchaften“, die „wiſſenſchaftliche“ Bildung und Arbeiten ſeiner „verehrten Freunde und lieben Anweſenden,“ und die Aufgabe der Geiſtlichen iſt „dieſelbe“ oder „beinahe ganz dieſelbe, wie die der Lehrer.“ Wie ſollten dieſe anſtehen, jene gnädigſt in ihr weltbeglückendes Gremium aufzunehmen! auf der andern Seite iſt der Verf. aber auch eifriger Chriſt, kämpft gegen Fehler der Lehrer, dringt auf Religioſität, eifert immer wieder und wieder in Text und weit ausgeſponnenen Noten gegen die „Eman-

cipation" der Schule von der Kirche und die ſog. Communalſchulen des Indifferentismus und Unglaubens. Kurz, Chriſtenthum und rationaliſtiſche Pädagogik mit ihren giftigen, die Welt in Brand ſteckenden Folgen ſtehen, wie leider ſo oft, unvermittelt neben einander. Wir ſehen direct und indirect im Kleinen alle Mängel und Widerſprüche unſerer Lehrerbildung und Schule und können uns leider der Vermuthung nicht erwehren, daß auch der Verf. das Seinige zur Förderung des vielbeklagten Dünkels, der übertriebenen Unzufriedenheit und der zu eigenem Ruin ausſchlagenden Emancipationswuth mancher Lehrer beigetragen habe.

II. Derſelbe Verf. hat mehrere einzelne Predigten und kleinere Sammlungen, ein Gebetbuch, eine Blumenleſe, Geiſtesblüthen, Leuchtſterne, ein Handbuch auf alle Tage des Jahres für Freunde der religiöſen und geſellſchaftlichen Bildung, eine Höflichkeitslehre, ein Spruchbuch, Vorſchriften für das Verhalten in der Schule, kurz, das herausgegeben, was gewiſſe Pfarrer zu ediren pflegen.

Seine vorliegenden ſieben Predigten, das 4. Bändchen ſeiner Gelegenheitsreden, zeugen von Eifer, fleißiger Ausarbeitung, mancherlei Beleſenheit, enthalten gute Gedanken und Schilderungen; ſind aber vielfach docirend und aufſatzmäßig, geſucht, pathetiſch, gedehnt und ſchleppend, ohne ſtrenge logiſche Ordnung, beten gern und lange, und pedantiſch übertrieben wird faſt jedes Wort mit einer Bibelſtelle belegt. Der Hauptmangel indeß iſt wieder, daß Chriſtenthum und vage Allerweltsreligion mit ihrem weiten und engen Felde, beſonders der Eigenſchaften Gottes und der Lehre und des Beiſpieles Jeſu, unvermittelt neben und durcheinander ſtehen, dieſe aber jener faſt den Rang ab-

läuft. Nach viel natürlicher Religion hinkt z. B. S. 31 nach: „Auch Jeſu Lehre empfiehlt uns Demuth.“ Die Inveſtiturrede aber iſt eine recht gute, wohlgeordnete und katholiſche Predigt, und für die Schlaken des Bildungsganges machen wir nicht verantwortlich.

III. M. A. Nickel behauptet auf dem praktiſchen Gebiete längſt eine ſehr ehrenvolle Stelle — durch ſeine hl. Zeiten und Feſte, ſeine Predigten, ſein N. Teſtament, ſeine Ueberſetzung der liturgiſchen Bücher der katholiſchen Kirche mit ſchönen Einleitungen, durch ſeine unermüdete Thätigkeit, ſein Verſtändniß des kirchlichen Weſens und Lebens und ſein den Bienen ähnliches Sammeln. Wir verzeihen ihm gerne einige Eigenheiten, eine gewiſſe Abundanz und Redſeligkeit und manchen Mangel an Ordnung, Verarbeitung und Sorge für bequemern Gebrauch.

Dem vorligenden, förmlich Jeſu Chriſto dedicirten Werke, deſſen 1. Bd. im Jahrg. 1847 der theol. Quartalſchrift angezeigt wurde, liegt der Gedanke zu Grunde, zu den evangeliſchen Pericopen eine exegetiſch-homiletiſche Blumenleſe aus allen Jahrhunderten, beſonders den Vätern, für Prediger und Laien zu veranſtalten. Der Gedanke iſt glücklich, der Schatz der Kirche übertrifft ja immer weit jede, auch die beſte und reichſte Individualität. Aber einen beſtimmteren Plan vermiſſe ich ungern auf dieſem immenſen Gebiete. Mit: „liebliche Blumenleſe des Kräftigſten und Erhabenſten in den bedeutendſten“ dießfallſigen Werken ſind noch keine feſten Schranken geſetzt. Auch iſt in einem ſolchen Werke in ſachlichem und praktiſchem Betracht überſichtliche Anordnung oder eigentliche Verarbeitung des maſſenhaften Stoffes mit Ueberſchriften oder ſachlichem Inder dringend zu wünſchen. Wir erhalten eigentlich nur

Vorarbeiten, Leſefrüchte, Collectaneen. Wiſſenſchaftlich und praktiſch Exegetiſches, Altes und Neues, Eigenes und Fremdes, Apologetiſches und Aſcetiſches, Wichtiges und Unwichtiges, Ausgeführtes und Angedeutetes läuft bunt durcheinander; hier ein Gedanke, dort ſeine Ergänzung, ſpäter vielleicht ſeine Vollendung; jedes Wort faſt gibt Anlaß zu den verſchiedenſten Excurſen, und die Abfolge der Verſe bringt nur eine ganz ſchwache, am wenigſten eine ſachliche Ordnung in die für manchen Tag gegen **150** enggedruckte Seiten umfaſſende Maſſe des Stoffes. Viele edle Blumen, aber untereinander geworfen! Vor lauter Bäumen ſieht man den Wald nicht! Vor lauter Gold weiß der geblendete und verwirrte Leſer gar nicht, wo er zugreifen ſoll! Vier ſtarke Bände ſind erſt beim weißen Sonntag angelangt. Und der Koſtenpunkt! Erſparter Raum könnte für die ſo wichtigen und leider ſo vielfach ganz vernachläßigten Epiſteln, oder zahlreichere gut gewählte Predigtſkizzen mit prägnanter Wegweiſung zur Ausführung und Nennung ihres Bearbeiters benutzt werden. Solche Skizzen haben überhaupt ihre beſondern Vorzüge, ſind überſichtlich, bilden keine „Faulenzer," wecken vielmehr die eigene Thätigkeit, ſtatt ſie einzuſchläfern. —

IV. Neben der **1.** Abtheilung, den Predigten auf die Feſte des Herrn (**4** Bde), und der **2.**, auf die Feſte Mariä (**2** Bde), iſt nun auch die **3.** mit den Predigten auf die Sonntage und der zweiten Sammlung der Feſtpredigten (**12** Bde) vollendet. Der **19.** Bd. iſt der erſte der **4.** Abtheilung, der Heiligenfeſte, gibt neben einer neuen Sammlung für Aller-Heiligen und Aller-Seelen Predigten auf das Schutzengelfeſt, über Reliquienverehrung und beginnt die Feſte einzelner Heiligen. Da nur erſt die Heiligen

von Aegidius bis Chriſtophorus bedacht ſind, ſo mag noch mancher Band folgen, obgleich mit Recht nur ſolche Heilige aufgenommen werden ſollen, deren Leben wirklich in Predigten erzählt und redneriſch würdig behandelt iſt. Doch glaubt H., 3 Bde werden genügen. Auch verkennen wir nicht, daß gute Heiligenpredigten ſehr anziehend und praktiſch ſind und in jeder Kirche im Lauf der Jahre gebraucht werden können. Die 5. Abth., auf 4 Bde berechnet, wird Gelegenheitsreden enthalten. Abermal ein ſehr weites, indeß dankenswerthes Feld, auf dem man beſonders gerne Unterſtützung und möglichſte Manigfaltigkeit ſucht. Aber nur keine Verirrung in das Grenzenloſe, die hier wegen der Unzahl gedruckter Caſualreden und nach der Alles mit Reden begleitenden, von vielen Standreden das Heil erwartenden Weiſe ſo nahe liegt.

Die Anſichten über die ganze Sammlung lauten verſchieden, und auch die Quartalſchrift hat im Jahrg. 1846 u. 1847 ein Urtheil abgegeben. Jedenfalls verdient Fleiß und Mühe des durch homiletiſche, aſcetiſche und poetiſche Werke bereits rühmlich bekannten Herausgebers alle Anerkennung. Es war weder leicht noch angenehm, aus der Unzahl homiletiſcher Werke die bedeutenderen auszuwählen, herbeizuſchaffen, zu leſen, „unter dem Geleite der kritiſchen Ausſprüche“ zu beurtheilen, zu vergleichen, das Beſte auszuſondern und dabei zugleich allerlei ſachliche und praktiſche Rückſichten zu beobachten. Die Sammlung mag wirklich die Frucht 15jährigen Studiums ſein. Sie wird aber auch reichen Segen ſtiften, iſt ja Zuſammenfaſſung des Zerſtreuten und ſo zunächſt Unzugänglichen, erſetzt eine ganze Bibliothek Predigten, führt jede irgend berechtigte homiletiſche Art und Weiſe, jede ächt wirkſame Verſchiedenheit

der Gemeinden und Prediger lebendig und bildend vor Augen, lehrt die beſſern Predigten kennen und würdigen und die Jedem beſonders zuſagenden auffinden, lehrt und gibt in der katholiſchen Einheit die ſchönſte und reichſte Mannigfaltigkeit, erſchöpft möglichſt die vielen Seiten der Feſte und Sonntage, wirkt erbauend auf den Prediger, gibt ihm bald recht gute fertige Predigten, bald reichen Stoff und Anſtoß zu eigener Erfindung und Ausführung, kann Einſeitigkeiten heilen, zum Höhern und Höchſten anſpornen und mag einen Knotenpunkt und Anſatz zu neuen Geſtaltungen bilden. Endlich iſt das Werk in der That eine Ehrenhalle unſerer neueren Kanzelberedſamkeit; die Zuſammenſtellung überraſcht und imponirt, zwingt zur Anerkennung, weist auf nicht aufgenommenen Reichthum hin und ſtellt uns in Abſicht auf Form und Gehalt, Mannigfaltigkeit, freie Bewegung, Tiefe, Innigkeit, Kraft und Originalität bei voller Katholicität ehrenvoll, ja ebenbürtig und mitunter ſiegreich neben die Leiſtungen anderer Völker und der Proteſtanten. Freilich erhalten wir durchaus nicht lauter eigentliche Muſterpredigten, und durch die oft weit geöffneten Thore möchte noch eine unabſehbare, jährlich ſich mehrende Zahl Einzug halten, wie es denn auch nicht an Nachträgen und neuen Sammlungen in dem Werke fehlt. Allein den Titel wollen wir bei keinem Werke premiren, wenn es nur ſonſt gut und brauchbar iſt, man laſſe auch die auf dem homiletiſchen Gebiete begreifliche Verſchiedenheit des Geſchmackes und Urtheiles gelten und verzeihe einzelne unvermeidliche Fehlgriffe. Beſonders aber ſtanden praktiſche Rückſichten, die Wünſche der Großzahl der Käufer, ſowie das lobenswerthe Streben, alle Hauptſeiten der Sonn- und Feſttage und alle irgend

berechtigte Formen und Individualitäten zu erſchöpfen, nicht ſelten, bei der Beſchaffenheit unſerer Predigtliteratur, dem Hauptzwecke im Wege, nur Muſterpredigten zu ſammeln. Gerade dieſe Rückſichten machten auch die Sammlung allzu bändereich, und, was in armer Zeit einen Hauptanſtoß bildet, allzu theuer, ſo billig an ſich die einzelnen bogenreichen Bände ſind. 25 Bände, 50 fl.! Indeß hoffe ich baldige Ermäßigung.

Im Uebrigen hätte ich ſtatt mancher Predigt gute Skizzen gewünſcht, die Epiſteln ſind wenig vertreten, homiletiſche Bemerkungen hätten ſich zu einer ſehr praktiſchen Homiletik geſtaltet. Endlich wäre ein Materienindex und ein Index der Feſte und Sonntage auch mit denjenigen Predigten, die an denſelben außer den eigens für ſie geſammelten gebraucht werden können, etwa auch eine kurze treffende Charakteriſtik der bedeutenderen Predigten zu wünſchen.

V. Binterim, längſt rühmlichſt bekannt, der zur Beſchämung Vieler auch noch als Pfarrer einer großen Gemeinde Muße zu bändereichen gelehrten Werken gewann, hatte ſchon früher Reden für die erſte Communion der Kinder herausgegeben. Gerade die ſo günſtige Aufnahme derſelben — es erſchien auch eine holländiſche Ueberſetzung — bewog ihn, die vorliegende zweite Sammlung ſolcher Reden folgen zu laſſen.

Sie haben viel Aehnlichkeit mit den Homilien der Väter, bezeugen den langjährigen erfahrenen, für ſeine Herde in böſer Zeit ängſtlich beſorgten Hirten, den gründlichen Theologen, der ohne Auslaſſung und Verflachung kurz, treffend und edel populär das Dogma allſeitig beleuchtet, begründet und anwendet, ſo wie den nicht ge-

wöhnlichen Kenner der hl. Schrift und der Väter, die ihm überall in Wort, Bild und Thatſache zu ſtets neuer und friſcher Darſtellung reichlich zu Gebote ſtehen. Sie beginnen meiſt mit Preis und Dank, bewegen ſich fort in Lehre und Begründung, Ermahnung und Warnung, Furcht und Hoffnung, und enden mit Entſchluß, Bitte, Gebet und Segnung. Fern vom Haſchen nach weſentlich neuen und ganz ſpeciellen, die Hauptſache bei Seite laſſenden und ihr Gebiet nie erſchöpfenden Thematen bildet ſtets das hl. Altarsſakrament den Ausgangs-, Mittel- und Endpunkt.

Ich hebe nur z. B. hervor die ſchöne Anwendung der liturgiſchen Feier der hl. Communion S. 11 ff., die treffende und rührende Deutung des ſchwach und krank Werdens und Entſchlafens in 1. Cor. 11, 30. S. 27 f., das liebevoll ernſte Wort des vieljährigen Hirten S. 29 ff., die Schilderung der Wölfe S. 46 f., die Ausführung der tiefen Wahrheit: „Durch die Vernachläſſigung der göttlichen Speiſe ſtirbt zuerſt der Glaube an die Gegenwart Jeſu, dann an die Gottheit Jeſu und zuletzt an Gott ſelbſt ab, und aus Chriſten werden Ungläubige, Naturmenſchen.“ S. 58 ff. Die Krone aber bildet die letzte Rede (an Mariä Verkündigung). Im 1. Theile wird das Magnificat in tiefer, ſeiner würdigen Weiſe erklärt, der 2te aber lehrt die Communicanten, Mariä jenen chriſtlichen Haupt- und Urhymnus nachzuſingen. Der Schluß begeiſtert zur Nachahmung Mariens.

VI. Ventura iſt über unſer Lob erhaben, glänzt als der erſte lebende italieniſche Prediger, reiht ſich mit ſeinen Lobreden würdig den franzöſiſchen Muſtern an, bei er durch Wahrheitsliebe und chriſtliche Strenge wohl noch

übertrifft, und ſeine Rede auf den großen O'Connell hörte die ganze gebildete Welt mit Intereſſe.

Höchſt anziehend ſehen wir zur Widerlegung zwei entgegengeſetzter Vorurtheile in Niccola Fergola, dem chriſtlichen Mathematiker, wie europäiſch bewunderte Wiſſenſchaft nicht die ſtrengſte und innigſte Religioſität und dieſe nicht jene ausſchließt, ſondern beide einander unterſtützen. In dem Herzoge Trojano Marulli von Ascoli wird ein edler Staatsmann in den wichtigſten Aemtern und Handlungen und ein Chriſt geſchildert, der in gefahrvoller Zeit und Stellung, trotz mancher Fehler, doch am Glauben nicht Schiffbruch leidet und, durch Leiden geprüft, auf langwierigem Schmerzenslager wahrhaft chriſtlich ſich auf den Tod vorbereitet. In dem Carmeliter-Obern Joſeph Cabaldi wird, beſonders anziehend für Geiſtliche, in biographiſcher Abfolge dargeſtellt — der Chriſt, deſſen Schritte Gott leitete, der Ordensmann, deſſen Herz Gott erleuchtete, der Diener des Evangeliums, deſſen Wirken Gott förderte und belohnte. Die drei folgenden Reden ſind kürzer und nach ihrem ganzen Charakter keine eigentlichen Reden, ſondern biographiſche Skizzen mit chriſtlicher Beleuchtung. G. Scarpati wird geſchildert als Canonicus, Regens des Prieſterſeminars, Schriftſteller, Katechet, Freund der Kranken und Verurtheilten, Vater der Gefallenen, und als Prediger, der nicht ſelten öfter in der Woche und an Sonntagen 5—6mal, beſonders in Spitälern predigte. In D. Cotugno lernen wir einen berühmten Arzt und Profeſſor und eifrigen Chriſten kennen, der Alles den Armen und dem Gottesdienſte opfert und faſt täglich communizirt. Der Segen des armen Lebens der Studirenden in großen Städten und das Gegentheil iſt beſonders ſchön geſchildert,

ebenſo, wie das Studium zum Atheismus und zu Gott führt. Die Lobrede auf die Fürſtin A. M. Ruffo zeigt, wie die Furcht Gottes ſie zur Erfüllung der geſellſchaftlichen Pflichten führte und ſchildert ſie im Kloſter, als Jungfrau, Gattin, Hausfrau, Mutter; beſchreibt aber auch ihr chriſtliches Leben, wie ihr Glaube, Bußeifer, ihre zarte und hochherzige Frömmigkeit ſie über die Schwäche ihres Geſchlechtes und ſchwere Schläge des Unglücks erhob. Stets ſtehen die Gegenſätze der vornehmen Welt und der falſchen Frömmigkeit naturgetreu zur Seite. Die letzte Rede ſchildert in dem Fürſten F. Statella irdiſche Größe, gehoben durch Talente und geadelt durch Tugenden. Die glänzendſte und umfangreichſte Rede aber iſt die auf Pius VII. Sie zeigt, wie das Höchſte, was die Welt an Größe, Weisheit, Schrecken, Macht beſitzt, beſiegt und beſchämt wird von dem, was in den Augen der Welt das Niedrigſte, Einfältigſte und Verachtetſte — die weiſe und ſtarke Liebe und Milde des kirchlichen Hauptes — war. Neben dem Papſte iſt Napoleon Hauptperſon, und die Rede iſt reich an herrlichen Schilderungen, chriſtlichem und tiefem Erfaſſen großer Perſonen und Ereigniſſe, feinen pſychologiſchen Bemerkungen, treffenden bibliſchen und hiſtoriſchen Parallelen, Vergleichungen und Gegenſätzen, intereſſanten Noten, und voll Liebe zur Kirche und ihrem Haupte, wie voll Hoffnung auf baldigen vollſtändigen Triumph.

Indeß gelten dieſe Vorzüge von der ganzen Sammlung. Ventura kennt die Welt, ihre Stände und Zuſtände durch und durch, beleuchtet und züchtigt indirekt mit feurigem Schwerte auch unſere Verhältniſſe, iſt fern von Schmeichelei z. B. S. 155 und 273, ſagt unerſchrocken ſeinen Zuhörern, die öfter die Großen der Welt ſind, die

Wahrheit, z. B. S. 282 f., wird Allen Alles und läßt fühlen, welche Macht wahre Beredſamkeit iſt, wie allein das Chriſtenthum Alles voll und wahr beleuchtet und begreift und allein große und edle Menſchen ſchafft. Im Uebrigen haben dieſe Reden auch das Intereſſe guter Biographien ausgezeichneter Männer und Chriſten in den verſchiedenſten und wichtigſten Ständen und Verhältniſſen.

Mit beſonderer Freude ſchreite ich zu den Schriften 7 und 8. Sie zeigen, was die katholiſche Predigt in der verhängnißvollen Gegenwart, ihrer Noth, ihren Laſtern, ihrem Abfall, ihrem Haſſe gegen Chriſtus und ſeine Kirche, ihren Hoffnungen, Befürchtungen und erſchütternden Ereigniſſen kann und ſoll; beſtätigen aber zugleich die Hoffnung, daß gerade die Gegenwart auch anderwärts in Stadt und Dorf die Prediger wie Löwen zum Kampfe auf Leben und Tod und zum Siege der wahren Freiheit und Gleichheit und des einzig möglichen und rettenden chriſtlichen Bruderthumes werde erweckt haben — nach den herrlichen, viele Homiletiken aufwiegenden Worten unſeres heiligen Vaters an die Faſtenprediger Roms.

VII. Förſter, ſchon durch ſeine früher erſchienenen Predigten und Homilien als einer der bedeutendſten deutſchen Prediger bekannt und geliebt, hat in der vorliegenden Sammlung ſeine frühern Leiſtungen noch übertroffen. Mich wenigſtens haben wenige gedruckte Predigten der Neuzeit in ſolchem Grade befriedigt, ja erbaut.

Im Vorwort redet er von den ſchweren Geburtswehen Deutſchlands und ſeiner noch dunkeln Zukunft, kann mindeſtens für die nächſte Zeit für die katholiſche Kirche die lichten Hoffnungen nicht theilen, zu denen jetzt ſo Vieler Blicke und Herzen ſich erheben und fährt ſo fort: „Wie

dem auch ſey: auf den Inhalt unſerer religiöſen Betrachtungen muß eine Zeit, wie die jetzige, mächtigen Einfluß üben und der Prediger kann und darf den gewaltigen Weltereigniſſen die naheliegende Berückſichtigung nicht verſagen. Er muß hinweiſen auf die Gefahren und Segnungen einer ſolchen Zeit und das, was in ihr Noth thut. Er muß aufmerkſam machen auf die Erſcheinungen, die ſich als Folgen unſerer Sünden, als Gerichte Gottes, als Wege offenbaren, die der Vater im Himmel mit uns Menſchen geht zur Lehre und Mahnung, zur Buße und Errettung. Er muß den ſinkenden Muth aufrichten, die ſchlummernde Tugend wecken, das niedergehaltene und erkaltete kirchliche Bewußtſein heben und erwärmen, und nachweiſen, wie in Chriſto und ſeiner Heilsanſtalt allein die Hilfe liegt und die Errettung aus der Noth der Zeit: auf daß mitten in dem Toben des Weltgeiſtes das Reich Gottes wachſe und gedeihe in uns und um uns. Hiermit iſt der Inhalt der gegenwärtigen Predigten ausgeſprochen und auch ihr Titel — Zeitpredigten — erklärt.“ Zeitpredigten, Stimmen des Rufenden in der Wüſte, ſind ſie denn auch in vollſtem Sinne, zunächſt für Städte bis zu den höchſt Gebildeten, aber auch, wie es die ächte Popularität mit ſich bringt, für Alle, auch die Ungebildetſten, geeignet, an ihrem Theile Alle auf den rechten Standpunkt zu ſtellen und zu befeſtigen.

Die Darſtellung iſt fern von allem bloß Aufſatzmäßigen immer dem Weſen ächter Beredſamkeit angemeſſen, ein wahres geiſtiges Schwert zu Schutz und Trutz, Alles iſt wie aus Einem Guß und eigenthümlich Förſteriſch, immer correct, gebildet, gewählt, aber natürlich und fließend, bald einfach, ſinnig und gemüthlich, bald voll Fülle, Kraft

und Begeiſterung, einſchlagend mit Bliß und Donner: häufige Antitheſen, gegneriſche Herzen beſiegende Häufung rhetoriſcher, mit einem Schlage viel gebender und ſich ſteigernder Fragen, ſchöne, oft glänzende verſchiedenartige Eingänge und Schlüſſe, lebendige Schilderung der bibliſchen Localitäten, Perſonen, Zeiten und Handlungen und der bibliſchen Umgebung des Textes, treues Feſthalten an dem Texte unter ſorgſamer Benützung ſchöner und tiefer Züge der ganzen Perikope, intereſſante und anſprechend und behältlich gefaßte Themate, bald Predigten, bald Homilien, bald allſeitiger Wortſinn, bald dem Prediger erlaubte ſchöne myſtiſche Deutungen und Durchführungen, Ebenmaaß, ungezwungener Fortſchritt oder Parallelismus der Glieder, prägnante Bilder, treffliche Benützung der hl. Schriften, beſonders auch der altteſtamentlichen Geſchichte und Ausſprüche, der hl. Väter, der liturgiſchen Feier, der chriſtlichen Archäologie, wodurch das Alte und Gleiche immer friſch und neu wird, ſchöne Vergleichungen der Zeiten, feurige Liebe zur Kirche, dem Mittelpunkt des Kampfes, Sieges und der Hilfe in der Gegenwart, vielſeitige Bildung, offenbar getragen von fortgeſetztem eifrigen Studium, z. B. der Apologetik, der Schrift und Väter, wie denn das Leben Jeſu von Sepp und Geaume's Geſchichte der häuslichen Geſellſchaft ausdrücklich citirt werden, — ſolche Vorzüge zeichnen Förſter's Vorträge aus.

Ich gebe einen Ueberblick. 1. Adv. „Die Kirche weist uns von den Höhen des Oelberges über die Trümmer Jeruſalems hinaus auf das Weltgericht. Und welche Blicke thun ſich uns auf? Es iſt ein Blick nach Oben, zu den Zeichen des Himmels — ein Blick, der uns zur Wachſamkeit mahnt. Es iſt ein Blick nach Unten zu den

Bedrängniſſen der Erde — ein Blick, der uns zum Kampfe mahnt. Es iſt ein Blick in die Zukunft, in die ewige Entſcheidung — ein Blick, der zum Gebete uns mahnt.“ Eine ſehr ſchöne, wie Donner dahinrollende Predigt. 2. Adv. zeigt, wie die Staaten, die häusliche Geſellſchaft und der Einzelne an Chriſto Aergerniß nehmen — wegen ſeines Glaubens, ſeiner Heiligkeit, ſeines ganzen Wirkens und Strebens. 3. und 4. Adv. ſtehen in Verbindung. Der erſtere widerlegt die, welche ſich wegen ihrer Bekehrung beruhigen — bald mit der Zeit, die noch vor ihnen liege, bald mit der Macht, welche die Sünde übe, bald mit der Gewalt irdiſcher Verhältniſſe, bald mit dem Mangel himmliſcher Gnaden. Die zweite findet die Gründe der Bekehrung „in der Erkenntniß unſerer Sündhaftigkeit, in der gegenwärtigen Bußzeit, in den Heimſuchungen der Gegenwart.“ Die fünfte „Chriſtus Vielen zum Falle“, die ſechste „Chriſtus Vielen zur Auferſtehung.“ 1. und 2. p. Ep. geben myſtiſche Deutungen: Das Verlieren, Suchen und Finden Jeſu Chriſti, und unſere Vermählung mit ihm, Letzteres nach dem hl. Bernhard. 3. p. Ep. „Ich will, ſei rein!“ ein Zeugniß der Heiligkeit, der Erbarmung, der Mittlervollkommenheit Jeſu Chriſti. 4. p. Ep. „Dehnen wir die Vergleichungen und Hinweiſungen bis auf unſer eigenes Leben aus ꝛc. Ein Blick auf das ſturmbewegte Schifflein (Verſuchungen). Ein Blick auf den ſchlummernden Heiland (er ſchläft in uns). Ein Blick auf die hilfeſuchenden Jünger (wir ſollen ihn in uns erwecken). Ein Blick auf den beruhigenden Gottesſohn. 5. p. Ep. Die Kirche — Gottes Ackerland. Beſchaffenheit des Ackerlandes, Urſachen dieſer Beſchaffenheit, die Gründe der göttlichen Langmuth, die Zeit der Ausgleichung

und Aerndte. **6. p. Ep.** Die Herrlichkeit der Kirche in ihrer äußern und innern Entwicklung nach reichen, ſchönen und tiefen Vergleichungspunkten im Gleichniß vom Senfkörnlein und Sauerteige. S. 143 wird die gebundene Kirche beklagt, die der Armuth nicht helfen kann. Ebenſo wird über die Arbeiter im Weinberge eine vielſeitige, bis auf Adam zurückgehende Ausführung gegeben. **Sexag.** Die Predigt vom Reiche Gottes wird von Vielen verkannt, von Vielen verachtet, von Vielen verfolgt, von Vielen aber auch geſegnet. Eine beſonders ſchöne Rede, voll Begeiſterung für das wahre Weſen der Predigt und voll naturgetreuer Schilderung und treffender Begründung und Widerlegung. Aus mehren Zügen kann man auch ſchließen, mit welchem Beifall F. gehört wird. **Quinq.** Die heilige Faſtenzeit ſoll uns ſein eine Zeit der Geiſtesſammlung — (Chriſtus zieht nach Jeruſalem. Sammlung in Kirche, Haus und im Innern, nothwendig gerade in der Faſten und der Gegenwart). Eine Zeit der Geiſteserweckung (Chriſti Leiden, was, warum, wozu, mit welcher Geſinnung er litt, Zeichen bei ſeinem Tode). Eine Zeit der Erneuerung (Auferſtehung Chriſti, Auferſtehen ſeiner Jünger, die kirchlichen Momente der Faſten, die drei Kreuze) mit ſehr ſchönem Schluß. **1. Faſt.** Das Faſten im Geiſte der Kirche. Das Warum und Wie, das falſche Faſten, die Einwendungen. Allſeitig und tief mit ſchönem Zeitſchluß. **2. Faſt.** Auf den Taborshöhen des Glaubens iſt gut ſein im Aufblick zu Gott, im Umblick auf die Umgebung, im Abblick auf die Erde. Läuft begeiſternd ab, hat ja den Gegenſatz unſerer Zeit zur Seite, und im Schluſſe wird ſehr zeitgemäß die Geſchichte von dem Beſeſſenen gedeutet, deſſen Teufel die Jünger nicht austreiben

können, der nur durch Gebet und Faſten überwunden wird. 3. Faſt. Eph. 5, 6. Laſſet euch nicht verführen! Ein Mahn- und Warnungsruf für unſer inneres, kirchliches und bürgerliches Leben. Im März 1848. 4. Faſt. Gal. 4, 31. Die chriſtliche Freiheit iſt die Freiheit von den Feſſeln des Wahnes, der Sünde, der Welt, des Todes. Schöner Parallelismus und Fortſchritt der Theile und Unterabtheilungen. 6. Faſt. Der Heiland verbirgt ſich. Nach der geſchichtlichen Wahrheit die moraliſche, er verbirgt ſich dem Geiſte, Herzen, Gemüthe, im Tode — den Vereitelten, Hochmüthigen, Sündenſclaven, Feiglingen. Palmſ. „Wir ſehen Jeſum auf ſeinem letzten Wege — zum Tode — am Kreuze — in ſeine ewigen Triumphe.“ Eine ſehr ſchöne, gemüthliche Homilie als Einleitung zur Paſſion, voll Mannigfaltigkeit ohne Verluſt der Einheit und in's Höchſte auslaufend, mit lebendiger Schilderung der Localitäten und Einzelnheiten des Leidens Jeſu Chriſti und ſinniger Erweiterung und Deutung der ſpeciellen Züge. Oſtern. „Wir ſind unſterblich. Dieſe troſtvolle und erhabene Wahrheit bietet uns die Vernunft, beſtätigt uns die Natur, verbürgt uns der Gottmenſch.“ Eine von dem Unglauben der Zeit abgedrungene, aber ſehr begeiſterte und wahrhaft erfriſchende Rede. Apologetik thut jetzt Noth, wie auch directe Widerlegung, wo bisher, um nicht unnöthig zu ärgern, indirecte oder Schweigen am Platze war! In Alb. Da die Ungläubigen weder Vernunft, noch Natur, wohl aber einen Auferſtandenen als beweiskräftig für die Unſterblichkeit anerkennen wollen, ſo folgt eine ſehr gute Darlegung der die Wahrhaftigkeit des Zeugniſſes von Jeſu Chriſti Auferſtehung bildenden Momente. 2. p. P. Das Hirtenamt in der Kirche. Die

Digitized by Google

altteſtamentl. Hirten. Chriſtus ihre Vollendung. Stiftung und Nachweis des Primates. Biſchöfe. Prieſter. Allgemeines chriſtliches Hirtenamt. Beſonders trefflich iſt in dieſer ſchönen Predigt die Anrede an die Alumnen mit der Predigtanweiſung unſeres hl. Vaters, die Förſter glücklich zu befolgen ſucht. 3. p. P. Joh. 16, 20. Die Anwendung dieſes Wortes auf die Jünger jener Zeit, auf die Chriſten aller Zeit, auf uns in dieſer Zeit. 4. p. P. Joh. 14, 8. Die dreifache Wirkſamkeit des hl. Geiſtes durch die Ueberweiſung von der Sünde des Unglaubens, von der guten Sache Jeſu, von dem Walten des Gerichtes.

Wir freuen uns auf baldiges Erſcheinen des 2. Bandes. Der Herr ſegne den Verfaſſer, lohne ſein Wirken, und laſſe ihn ſchönere Tage der Kirche ſchauen! — Würdig ſtellt ſich neben Förſter die kleine Sammlung

VIII. Der Verfaſſer fühlte ſich als Seelſorger einer mehr denn 24,000 Seelen zählenden Gemeinde verpflichtet, über die außerordentlichen Erſcheinungen der Zeit mit dem unverkennbaren Walten der Vorſehung — aufzuklären und ſie nach den ewigen Principien des Chriſtenthumes zu deuten. Auf Aufforderung der Gemeinde übergab er die Vorträge dem Druck. Vom 1. Faſtenſonntage bis Charfreitag handelt er nun ab: Nothwendigkeit der Religion, Vernunft und Offenbarung, Stabilität und Fortſchritt, Stellung und Hoffnung der katholiſchen Kirche in gegenwärtiger Zeit, Freiheit, Gleichheit, Bruderliebe. Dieſe Vorträge haben vor Allem den Vorzug, daß ſie unter ſich innigſt zuſammenhängen und einer auf dem andern fortbaut, und ſind in der That geeignet, bei denen, die guten Sinnes und Willens ſind, ihren ſchönen Zweck vollſtändig zu erreichen, insbeſondere gegen die Gräuel des modernen

Heidenthumes und ſentimentale Allerweltsreligion durch das poſitive Chriſtenthum ſicher zu ſtellen. Beſonders ſchön, tief, erſchöpfend und überzeugend ſind die Predigten über die drei Schlagwörter unſerer Zeit; den Mittelpunkt aber bildet die ſehr ſchöne Rede über die Stellung und Hoffnungen der Kirche — voll Wahrheit, Begeiſterung und Liebe. Im Uebrigen zeichnen ſich dieſe Predigten aus durch edle Popularität, praktiſchen Gehalt, treffende Belege, Erfahrungen, Thatſachen, Berufung auf Leben und Zugeſtändniß der Hörer, ſchönes Individualiſiren, Gemüthlichkeit, Freimuth, milde Wärme, an Ort und Stelle aber auch durch Kraft und Feuer.

Graf.

Inhaltsverzeichniß

des

dreißigſten Jahrgangs der theologiſchen Quartalſchrift.

I. Abhandlungen.

	Seite
Ueber das Bibelleſen in der Volksſprache. Welte	3
Beryllus von Boſtra. Eine dogmenhiſtoriſche Unterſuchung. Kober.	57
Die temporäre Wiedervereinigung der griechiſchen mit der lateiniſchen Kirche. Dritter Artikel. Hefele	179
Der Kampf Jakobs mit Elohim. Krüger	230
Humanität in Erziehung und Schule. Maſt	377
Chriſtliche Geſchichtsbetrachtung. Gams	435
Der Geiſt des hl. Auguſtinus, aus ſeinen Briefen dargeſtellt. Ginzel.	540
Zur Geſchichte des hebräiſchen Bibeltextes. Welte	600
Eliſäus von Amathunik über die Beſeſſenheit. Welte	633

II. Recenſionen.

Alberl, Leben der Katharina von Medici. Hefele	314
Binterim, ſechs Reden bei der erſten hl. Communion. Graf.	690
Bone, Cantate. Birkler	524
Buß, die Gemeinſamkeit der Rechte und der Intereſſen des Katholicismus ꝛc. Briſchar	119
Cretineau-Joly, Geſchichte der Geſellſchaft Jeſu. Bendel.	490
Deutinger, die älteren Matrikeln des Biſthums Freyſing. Hefele	658
Dieringer, Lehrbuch der katholiſchen Dogmatik. v. Drey.	279
Döllinger, Geſchichte der Reformation. Hefele	645
Förſter, der Ruf der Kirche in die Gegenwart. Graf	691
Genelli, das Leben des hl. Ignatius von Loyola. Bendel.	360
Greith, Apologien in Kanzelreden. Bendel	353
Hirſcher, der kleine Katechismus. Graf	335
Hungari, Muſterpredigten. Graf	690

	Seite
Lacroix, Guilielmi Gottifredi Leibnitii opusculum ascititio titulo systema theologicum inscriptum. Kuhn.	96
Lingard, Alterthümer der angelſächſiſchen Kirche. Hefele. .	110
Macher. Paſtoralheilkunde.	155
Maier, Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Schwarz.	129
Michelis, die Völker der Südſee. Schwarz.	512
Movers, das Opferweſen der Karthager. Welte.	678
Mühling, Schulreden. Graf.	690
— — Gelegenheitsreden. Graf.	690
Nagelſchmitt, die Zeichen der Zeit ꝛc. Graf.	691
Nickel, die evangeliſchen Pericopen. Graf.	690
Pfahler, hiſtoriſche Skizzen. Fritz.	156
Reischl, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου Ἱεροσολύμων ἀρχιεπισκόπου τὰ σωζόμενα. Hefele.	304
Roskovány, monumenta catholica etc. Hefele.	114
Scherer, die Reformbewegung unſerer Zeit und das Chriſtenthum. Zukrigl.	685
Schuſter, katechetiſches Handbuch. Graf.	332
— — kleiner Katechismus. Graf.	326
Staudenmaier, chriſtliche Dogmatik. v. Drey.	470
Ventura, Trauerreden. Graf.	691
Verſammlung von Geiſtlichen zu Prag am 18. u. 22. Mai 1848. v. Drey.	660
Wittmann, Geſchichte der Reformation in der Oberpfalz. Fritz.	340

III. Intelligenzblatt.

Apoſtoliſches Schreiben an den Erzbiſchof Johannes von Köln in Betreff der Hermeſianer	170
Päpſtliche Allocution, betreffend das jeruſalemiſche Patriarchat .	172
Apoſtoliſches Schreiben an den Pater Johannes Perrone aus der Geſellſchaft Jeſu	175
Päpſtliche Allocution vom 17. Dez. 1847	369
Päpſtliche Allocution vom 19. April 1848	531

IV. Literariſcher Anzeiger.

Nr. 1. 2. 3 u. 4 am Ende jedes Heftes.

Tübingen. Im Verlage der H. Laupp'ſchen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) iſt neu erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

R. P. Goffine, Ord. Praem.

Katholiſches

Unterrichts- und Erbauungsbuch

oder kurze Auslegung aller

ſonn- und feſttäglichen Epiſteln und Evangelien,

ſammt daraus gezogenen

Glaubens- und Sittenlehren und einer Erklärung der wichtigſten Kirchengebräuche.

Neue, mit einem Unterricht von der heil. Meſſe und einer deutſchen Ueberſetzung derſelben, dann mit Erklärungen der Epiſteln und Evangelien für die heil. Faſtenzeit und für die Quatembertage, ſo wie mit der Leidensgeſchichte unſeres Herrn Jeſu Chriſti vermehrte, vielfach verbeſſerte, und mit dem Texte der Evangelien 2c. nach der einzigen vom römiſchen Stuhle approbirten Ueberſetzung des Domprobſt Dr. **Allioli** verſehene Ausgabe.

Von

Franz Xaver Steck,

kathol. Pfarrer in Harthauſen.

Mit Genehmigung der hochwürdigſten Biſchöfe von Speyer, Straßburg und Trier.

Zwei Theile.

Vierte, abermals verbeſſerte und vermehrte Auflage.

Mit einem feinen Stahlſtiche.

Preis nur fl. 1. 20 kr. rhein. — fl. 1. 15 kr. C.-M. — 25 Ngr. Preis der **Prachtausgabe** mit zwei ſchönen Stahlſtichen und **prachtvollem Titel in Farbendruck**, elegant broſchirt nur fl. 2. 48 kr. rhein. — Rthlr. 1. 20 Ngr.

Obgleich vom Goffine ſchon zahlreiche Ausgaben erſchienen ſind, ſo hat ſich doch die Steck'ſche ſeit ihrem erſten Erſcheinen vor allen vorhandenen in jeder Beziehung, innerlich wie äußerlich, ſo vortheilhaft ausgezeichnet, daß ſie die allgemeinſte Anerkennung gefunden, und viele Recenſionen ſprachen ſchon wörtlich

aus, daß die Steck'ſche Ausgabe zuletzt den Sieg über alle andern erringen werde; weil ſie die beſte ſei, die man gegenwärtig beſitze.

Der genannte Herausgeber arbeitete beſtändig an der Vervollkommnung des vortrefflichen Werkes fort und jede neue Auflage erhielt auch wieder neue Vorzüge. So denn auch die gegenwärtige, ſo ſchnell nöthig gewordene vierte Ausgabe, die ſich wiederum durch zahlreiche und weſentliche Zuſätze und Verbeſſerungen vor den erſten drei vortheilhaft auszeichnet. Ebenſo äußerlich, indem wir noch ſchöneres Papier, auf Schrift und Druck aber den größten Fleiß verwendeten. Der billige Preis wurde nicht erhöht, obgleich dieſe neue Auflage ſo ſehr verſchönert und wieder um fünf Bogen vermehrt wurde.

Die Pracht-Ausgabe dürfte ſich namentlich zu Feſtgeſchenken eignen.

Wir empfehlen ſowohl die gewöhnliche als die ſchöne Pracht-Ausgabe der hochwürdigen Geiſtlichkeit zur ausgedehnteſten Verbreitung.

Ferner erſchien in demſelben Verlage:

Betrachtungen
über
die ſonntäglichen Evangelien
des Kirchenjahrs.

Von

Dr. Johann Baptiſt v. Hirſcher,
Profeſſor der Theologie zu Freiburg.

Erſter Theil.

(Die Evangelien von Advent bis Oſtern enthaltend.)

Fünfte Auflage.

45 Bogen gr. 8. Feines Velinpapier. Preis nur fl. 1. 36 kr. oder Rthlr. 1. —

Der zweite Band, 50 Bogen ſtark, koſtet fl. 1. 45 kr. oder Rthlr. 1. 4 Ngr.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google